سہ ماہی مجلہ
بحث و نظر
حیدرآباد
بانی : حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
مدیر : خالد سیف اللہ رحمانی

سہ ماہی مجلہ بحث ونظر حیدرآباد

شمارہ نمبر : ۱۲۱-۱۲۲ / ۲۱-۲۲	جولائی — دسمبر ۲۰۲۰ء	ذی قعدہ ۱۴۴۱ھ — ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ

مدیر

خالد سیف اللہ رحمانی

زرِ تعاون

اندرون ملک

ایک شمارہ:40روپے

سالانہ:150، بذریعہ رجسٹری:200

سہ سالہ:450، بذریعہ رجسٹری:550

بیرونِ ملک

ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر

یورپ، امریکہ، افریقہ کے لئے :

سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زر اور خط وکتابت کا پتہ

Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. T.S 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com

چیک/ ڈرافٹ پر صرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت: مولانا محمد نصیر عالم سبیلی "العالم" اُردو کمپیوٹرس، حیدرآباد، فون نمبر:9959897621

فہرست مضامین

● ● ●

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

دینی مدارس درحقیقت خدمت دین کے لئے افرادسازی کا مرکز ہیں، یہ مدارس ہی ہیں جہاں سے خدمت دین کے تمام شعبوں کے لئے افراد کار مہیا ہوتے ہیں، چاہے وہ تبلیغ کا میدان ہو یا تدریس کا، امامت وخطابت کا شعبہ ہو یا افتاء وقضا کی ذمہ داری، شرعی مسائل میں رہنمائی ہو یا ملی قیادت، دین اسلام پر مستشرقین کی یلغار کو روکنا ہو، یا مسلم معاشرہ کو ہندوانہ رسوم و رواج سے بچانے کا، ہرجگہ آپ کو مدارس کے فارغین ہی خدمت کرتے نظر آئیں گے، مدارس کی اس خدمت پر دشمنان دین کی نظریں بہت زیادہ ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ کسی بھی طرح مدارس کا گلا گھونٹ دیا جائے اور خدمت دین کے اس سوتے اور چشمے کو ہمیشہ کے لئے بند کردیا جائے؛ تاکہ ہندوستانی مسلمانوں کو ہندو دھرم میں جذب کرنا آسان ہوجائے، جیسے اس سے قبل کئی مذاہب یہاں آکر اپنی شناخت اورانفرادیت کھو بیٹھے اور ہندودھرم کے افکار کے وسیع جنگل میں گم ہوگئے ہیں۔

لاک ڈاؤن سے قبل حکومت ہند نے چرم کی بیرون ملک برآمد پر پابندی لگا کر مدارس کی آمدنی کے ایک بڑے شعبے پر کاری ضرب لگائی تھی، اور چرم قربانی جو مدارس کی آمدنی کا بڑا ذریعہ تھا، اس پابندی سے اس کی قیمتیں اتنی کم ہوگئیں کہ اب مدارس کو چرم جمع کرنے کی لاگت بھی نکالنی مشکل ہوگئی، اس کے بعد نوٹ بندی ہوئی جس میں حکومتی رپورٹ کے مطابق لاکھوں چھوٹی صنعتیں بند ہوگئیں، واضح رہے کہ زیادہ تر مسلمان چھوٹی صنعتوں سے ہی وابستہ ہیں، اس سے بھی مدارس پر اثر پڑا، اس کے بعد رمضان المبارک کے پورے مہینے میں لاک ڈاؤن نے مدارس کی کمر توڑ دی۔

ان حالات میں اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ مسلمانان ہند مدارس کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کریں، اور حکومتی اقدامات اور لاک ڈاؤن سے مدارس کے نظام کو ہونے والے نقصان کا ممکن حد تک ازالہ کرنے کی کوشش

کریں، یقیناً سرکاری اقدامات سے ملک کے مسلمانوں کی معیشت کو بھی نقصان پہنچا ہے؛ لیکن ملتِ اسلامیہ ہند اپنے دینی جذبہ سے تقریباً دوسو سال سے مدارس کے اس نظام کو کامیابی کے ساتھ سرکاری امداد کے بغیر چلا رہی ہے، ضرورت ہے کہ وقت کی نزاکت کو محسوس کرتے ہوئے اسی طریقۂ کار پر ثابت قدم رہا جائے اور مدارس کی ہر ممکن مدد کی جائے۔

بحث ونظر کا یہ شمارہ حسبِ سابق علمی وفکری مضامین کا گلدستہ ہے، اُصولِ فقہ میں مصالح مرسلہ کی بڑی اہمیت ہے بالخصوص دورِ حاضر، اس موضوع پر ایک مضمون ہے، ایک تحریر حرمتِ مصاہرت اور موجودہ حالات پر ہے، جس میں عہدِ حاضر میں عریانیت اور فحاشی کے بڑھتے سیلاب اور حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے لئے فقہ حنفی کے نقطۂ نظر پر بات کی گئی ہے، زندگی سے مایوس مریضوں کے علاج اور مالی جرمانہ کا موضوع بھی موجودہ حالات میں بڑی اہمیت کا حامل ہے، ان موضوعات پر بھی مضامین ہیں، جن میں اس بات کا جائزہ لیا گیا ہے کہ ہندوستان میں جہاں مسلم تنظیمیں اور سماجی ادارے کوئی جسمانی سرزنش نہیں کر سکتے، کیا وہ مالی جرمانہ لگا سکتی ہیں؟ ایک اہم مضمون حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریۂ تخریج پر ہے، حیدرآباد کی بافیض علمی و دینی شخصیت حضرت مولانا عبدالرحمٰن مظاہریؒ پر بھی ایک تحریر ہے، جنھوں نے حیدرآباد میں علوم دین کے فروغ میں بڑی محنت کی ہے، ایک مضمون حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ پر ہے، آپ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث اور ہردل عزیز استاذ تھے، حجۃ اللہ البالغہ کے شارح تھے، اس کے علاوہ بھی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔

دُعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ مدارس کے لئے حالات کو آسان فرمائیں، علم دین کے فروغ واشاعت کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں، وہ دُور ہوں، اور مدارسِ اسلامیہ میں قال اللہ اور قال الرسول کی آواز پھر سے گونجے اور وطن عزیز میں مسلمانوں کو درپیش مسائل جو اَب مصائب کی شکل اختیار کرتے جا رہے ہیں، ان کے حل کی صورتیں نکلیں۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدرآباد)

۱۴ر جمادی الاول ۱۴۴۲ھ
۳۰ر دسمبر ۲۰۲۰ء

• • •

مصالح مُرسلہ

خالد سیف اللہ رحمانی

''مصلحت'' منفعت حاصل کرنے اور مضرت کو دفع کرنے سے عبارت ہے، شریعت اسلامی جس کا مقصود انسانی گردنوں کو اصر اور اغلال (اعراف:۷) سے آزاد کرنا اور عدل واحسان قائم کرنا (النحل:۹) ہے، اور جس کے پیغامبر ﷺ کو تمام کائنات کے لئے پیکرِ رحمت بنا کر مبعوث فرمایا گیا ہے، (انبیاء:۱۰۷) ممکن نہیں کہ وہ مصلحت انسانی سے خالی اور حکمت ودانش سے عاری ہو؛ چنانچہ مذاہب عالم کی موجودہ صورت اور اسلام کا تقابل کیا جائے تو شریعت اسلامی کی شانِ رحمت اور حکمت ومصلحت سے ہم آہنگی قدم قدم پر دامن دل کو کھینچتی اور ایمان میں نشاط وتازگی بہم پہنچاتی ہے۔

شریعت کے اس مزاج و مذاق کا اندازہ ان آیات سے ہوتا ہے، جن میں احکام خداوندی کے دوش بدوش ان کی مصلحتیں بھی واضح کی گئی ہیں، قصاص کا حکم دیا گیا تو فرمایا گیا کہ یہ بظاہر ایک قتل کے بعد دوسرا قتل ہے، مگر درحقیقت اس میں انسانیت کی حیات اور بقاء مضمر ہے: ''وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ'' (بقرہ:۱۷۹)، شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ گو بظاہر اس میں کچھ نفع بھی ہے؛ لیکن اس کا نقصان نفع سے بڑھ کر ہے: ''اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا'' (بقرہ:۲۱۹)، شراب اور جوئے کی ممانعت کا ایک اور مقام پر ذکر ہوا تو بتایا گیا کہ یہ ایک طرف باہمی عداوت ونفرت کا سرچشمہ ہے اور دوسری طرف نماز اور خدا کی یاد سے غفلت و بے اعتنائی کا سامان، (مائدہ:۹۱) غسل اور وضوء دشوار ہو تو تیمم کی سہولت پیدا کی گئی کہ اصل مقصود پاکی اور تطہیر ہے، حرج وتنگی پیدا کرنا مقصود نہیں: ''مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِن يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ'' (مائدہ:۶) اور ایک خاص حد میں یسر وسہولت کی رعایت اور تنگی ومشقت سے اجتناب ہی اس دین کی اصل روح اور مصالح سے اس کی ہم آہنگی کی اساس اور بنیاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' ۔(بقرہ:۱۸۵)

ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت اور خالص مادی تصورات وافکار دونوں کی میزان مصلحت جداگانہ ہے، اہل مادہ

کی نظر میں وہ باتیں جو وقتی لذت اندوزی کی ہیں، عین مطابقِ مصلحت ہیں، خواہ مآل وانجام کے اعتبار سے ان میں کس قدر بھی نقصان اور خسارہ ہو، مثلاً نشہ آور اشیاء وقتی طور پر ضرور لذتِ کام ودہن اور راحت وسکون کا باعث ہیں؛ لیکن انسانی صحت پر اس کا جو منفی اثر پڑتا ہے وہ محتاج اظہار نہیں، اس کے باوجود خدا بیزاروں کے نزدیک خلافِ مصلحت نہیں کہ ایک ساعت کے لئے سہی سامانِ عیش وسکون تو ہے، اور اگر ان حضرات کی نگاہ میں پائیدار اور دیرپا نفع ونقصان کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو اس کی انتہا یہ دنیائے بے ثبات وفانی ہے، آخرت کا یہاں گذر نہیں؛ لیکن شرع اسلامی میں مصلحت کا تصور عقیدۂ آخرت، ایمان باللہ اور خدا کی رضا جوئی سے جڑا ہوا ہے۔

اسی لئے ہمیں شریعت میں بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں، جن میں دینی اور اخلاقی مفادات کے لئے دنیوی اور مادی مصلحت کو وقتی طور پر نظر انداز کیا گیا ہے، نماز میں بظاہر وقت کا ضیاع ہے، روزہ بھوک وپیاس ہے اور انسانی صحت وقویٰ پر اس کا اثر پڑنا عجیب نہیں، حج میں سفر کی مشقت اور مالِ کثیر کا صرفہ ہے، قربانی میں ایک ہی وقت میں بڑی مقدار میں جانوروں کو ذبح کرنا ہے؛ حالاں کہ ان کو بتدریج ذبح کرنے میں زیادہ غذائی کفالت ممکن ہے، بہت سے جانور ہیں کہ ان کے کھانے کی ممانعت ہے، طہارت ونجاست کے احکام کی تفصیلات سے بادی النظر میں تنگی ودشواری کا احساس ہوتا ہے، موسم سرما کی خنک ہواؤں میں بھی غسل ووضوء کی ہدایت ہے، جرائم پر عبرت انگیز سزائیں ہیں، ان میں سے کوئی عمل نہیں جو مادی اعتبار سے ایک گونہ نقصان کا حامل نہ ہو؛ لیکن اسلام کی نظر جس بات پر ہے وہ یہ ہے کہ ان کے روحانی اور اخلاقی فوائد اِن نقصانات سے بہت زیادہ ہیں۔

شریعت کے مقاصد

اسی لئے اسلامی قانون کے ماہرین نے مصلحت کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال، غور کیا جائے تو شریعت کے احکام انھیں پانچوں مقاصد کے گرد گردش کرتے ہیں، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ، صدق وراست گوئی کا حکم، کذب وافتراء کی ممانعت، توحید ورسالت اور آخرت کا یقین اور سینکڑوں احکام ہیں کہ ان کا مقصود ''دین'' کی حفاظت اور اس کے مقتضیات ومطالبات کی تکمیل ہے، ظلم کی ممانعت، قصاص ودیت کے قوانین، نفقہ وحضانت کے احکام، انسان کی عزت وآبرو کا لحاظ، کسی کی پاک دامانی پر تہمت لگانے کی صورت میں قذف وبہتان کی سزا وغیرہ ہدایات کا مقصود ''حفاظتِ نفس'' ہے، نکاح کی اجازت، رہبانیت اور تجرد کی ممانعت، زنا اور اس کے دواعی کی حرمت اور اس کے ارتکاب پر شدید ترین تعزیر وعقوبت، ثبوتِ نسب میں کمال احتیاط نسل کے تحفظ کے لئے ہے، مختلف مالی

معاملات کی اباحت اور اس باب میں گنجائش و وسعت، چوری وراہزنی کی ممانعت اور اس کے لئے عبرت ناک سزاؤں کا تعین، سود کی حرمت، معاملہ کے فریقین کی دھوکہ وغرر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق 'حفظ مال' سے ہے، اور احکامِ دین میں غور وتدبر کی اجازت، اظہار رائے اور تنقید کا حق، اجتہاد کے دروازہ کو کھلا رکھنا، نشہ کی حرمت اور اس کا قابل سزا ہونا، یہ اور اس طرح کے احکام 'حفظ عقل' کے قبیل سے ہیں۔

ان پانچوں مقاصد کی تکمیل ''مصلحت'' ہے اور جو بات ان میں سے کسی مقصد کے لئے مضر ثابت ہو، وہ ''مفسدہ'' ہے۔

احکام شریعت کے مدارج

لیکن نظام زندگی میں صبح وشام اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر یہ مصلحتیں باہم متصادم محسوس ہوتی ہیں، خنزیر نہ صرف حرام ہے؛ بلکہ نجس العین ہے، خورد ونوش ہی نہیں، اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی نفع اٹھانا روا نہیں، جس پانی سے پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابل استعمال ہے؛ لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا مرگ بہ لب ہے، غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کچھ اور موجود نہیں، حفظ دین کا تقاضا ہے کہ اس گوشت سے جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن ''حفظِ نفس'' کا تقاضا ہے کہ اس گوشت کو اس کے لئے جائز قرار دیا جائے، قرآن نے یہاں ''حفظ جان'' کو ''حفظِ دین'' پر ترجیح دیا ہے اور مضطر شخص کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی ہے۔

اس کو سامنے رکھ کر فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں: ضروریات، حاجیات اور تحسینیات —— ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہو، جیسے حفاظتِ دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ، حفاظتِ جان کے لئے خورد ونوش کی اباحت، اور قتلِ نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت، حفظِ عقل کے لئے مسکرات کی حرمت اور حفظ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت۔

جن اُمور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو؛ لیکن ان کی اجازت نہ ہو تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے، ایسے مواقع پر تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیئے جاتے ہیں، وہ ''حاجیات'' ہیں، جیسے حالتِ سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت، جن کو شریعت کے عام اُصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور وہ اُمور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابل لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی ''تحسینیات'' ہیں، جن ''تکمیلیات'' اور ''کمالیات'' بھی کہا جاتا ہے، مکارم اخلاق، محاسن عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ ''تحسینی اُمور'' کی فہرست میں ہیں، ان مصلحتوں میں ترتیب اس طرح ہے کہ دین، پھر جان، پھر عقل، اس کے بعد نسل اور سب کے بعد مال کو اہمیت حاصل ہے؛ لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ یہ سب ایک ہی درجہ کے ہوں، اگر ان پانچوں مقاصد میں سے مختلف درجات کے احکام میں ترجیح کی نوبت آئے تو ضروریات، پھر حاجیات اور اس کے بعد ''تحسینیات'' کا درجہ ہوگا۔(۱)

مصالح مرسلہ

فقہی اعتبار سے ان مصلحتوں کے قابل اعتبار ہونے کے لحاظ سے مصلحت کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک وہ جس کو شارع نے نامعتبر قرار دیا ہے، ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں اور نہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے، مثلاً کفارہ واجب قرار دینے کا مقصد زجر وتنبیہ ہے، اسی مقصد کے لئے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے پر غلام کو آزاد کرنے، ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ کسی بادشاہ کے لئے سوائے روزوں کے باقی دو صورتیں باعث زجر نہیں بن سکتیں، اسی مصلحت کے پیش نظر بعض فقہاء مالکیہ نے سلاطین کے حق میں فتویٰ دیا کہ سوائے روزوں کے اور کوئی کفارہ ان کے حق میں معتبر نہیں، عام طور پر علماء نے اس استدلال کو غیر درست قرار دیا ہے؛ کیوں کہ قرآن مجید نے کفارات میں سلطان اور رعایا کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، پس یہ مصلحت شرعاً غیر معتبر ہے، ایسی مصالح کو ''مصالح مُلغاۃ'' کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ان مصلحتوں کی ہے، جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے، چاہے شارع نے اس مصلحت کے اس حکم کے لئے مؤثر ہونے کی صراحت نہ کی ہو، جیسے عدتِ طلاق کہ اس کی مصلحت نسب کی حفاظت ہے، اس کو ''مناسب'' کہا جاتا ہے، یا خود شارع نے اس کے مؤثر ہونے کی صراحت کردی ہو، مثلاً چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹے جانے کی سزا اس کو ''مؤثر'' یا ''علت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ مصالح جن کا شارع نے خود اعتبار کیا ہے ''مصالح معتبرۃ'' ہیں۔

تیسری وہ مصلحتیں ہیں جو فی الجملہ شارع کے مقاصد میں داخل ہیں؛ لیکن نہ خاص اس مصلحت یا اس نوع کی مصلحت کے معتبر ہونے پر نص وارد ہے اور نہ ہی نصوص اس کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں، شیخ زرقاء کے الفاظ میں :

(۱) مقاصد ومدارج شریعت کے لئے امام غزالیؒ کی المستصفی: ۱/۱۴۰-۱۳۹، اور شاطبی کی الموافقات: ۲/۱۱-۸، دیکھنی چاہئے۔

''هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها''(۱) —انھیں کو''مصالح مرسلہ'' کہا جاتا ہے، مرسلہ کے معنی ''مطلق'' کے ہیں، یعنی غیر محدود اور غیر منصوص مصلحتیں۔

معتبر ہونے کی دلیلیں

دین میں مصالح مرسلہ کو حجت اور اصل ماننے پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) احکام شریعت اصل میں مصلحت پر مبنی ہیں، اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے؛ اس لئے مصلحتیں بجائے خود قابل قبول اور مفاسد قابل رد ہیں، علامہ قرافیؒ کے بقول :

فإن أو امر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحه والنواهي تتبع المفاسد الخالصه اوالراجحة ۔(۲)

شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

(۲) عہدِ صحابہؓ میں مختلف ایسے فیصلے کئے گئے ہیں، جن کے بارے میں نہ نصوص میں حکم ہے نہ ممانعت؛ بلکہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہیں، جو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہیں، مثلاً عہد صدیقی میں جمع قرآن، عہد فاروقی میں شراب نوشی کی سزا (۸۰ کوڑے) کا تعین، ایک مقتول کے بدلہ تمام قاتلوں کے قتل کا حکم، کاریگر کو دیئے گئے سامان کا اس کو ضامن قرار دینا اور امانت کا حکم جاری نہ کرنا، پانی ملائے ہوئے دودھ کو ضائع کر دینا تا کہ عامۃ الناس کو دھوکہ سے بچایا جاسکے۔(۳)

(۳) ایسی ہی نظیریں تابعین کے عہد میں ملتی ہیں، جس کو رسول اللہ ﷺ نے من جملہ ''قرونِ خیر'' کے قرار دیا ہے — اس کی واضح مثال کتب حدیث کی تدوین وترتیب اور حدیث کے صحت وضعف کی تحقیق کے لئے ''فن جرح وتعدیل'' کی ایجاد ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت میں خراسان کے راستہ میں بیت المال کے اخراجات سے مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، (۴) منیٰ میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کر دی؛ تا کہ حجاج کے لئے تنگی نہ پیدا ہو۔(۵)

---

(۱) الاستصلاح والمصالح المرسلہ: ۳۹۔ (۲) کتاب الفروق: ۱/ ۵۱۔ (۳) الاعتصام: ۲/ ۳۵۔

(۴) طبقات ابن سعد: ۵/ ۲۵۴۔ (۵) حوالہ سابق: ۵/ ۲۶۸۔

یہ اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہل علم اور اربابِ افتاء و اجتہاد کا سکوت اختیار کرنا؛ بلکہ قبول کرنا ''مصالح مرسلہ'' کے احکام شریعت کی ایک اہم اصل ہونے کا ثبوت ہے —— اسی لئے —— الفاظ اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود —— فی نفسہٖ ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے پر قریب قریب اتفاق ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے اپنی مبسوط اور مدلل بحث کے بعد جو نتیجہ قائم کیا ہے، وہ یہی ہے کہ :

صفوة القول : المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق وإنما اعنى بالاتفاق اتفاق الصحابة والتابعين والائمة الاربعة ۔(۱)

مالکی نقطۂ نظر

''مصالح مرسلہ'' کے بارے میں اہل سنت کے چاروں دبستانِ فقہ کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس کی ابتداء ''زمانی'' ترتیب کے اعتبار سے فقہ حنفی سے ہونی چاہئے تھی، لیکن یہ گنہگار اس کا آغاز فقہ مالکی سے کر رہا ہے؛ کیوں کہ مالکیہ ہی نے ''استصلاح'' یا مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح وضع کی ہے، انھوں نے ہی اس کے اُصول وقواعد منضبط کئے ہیں، اس موضوع پر غور و بحث کا دروازہ کھولا ہے اور غالباً دوسرے مکاتبِ فقہ کی کی نسبت اس سے زیادہ کام بھی لیا ہے۔

'' مصالح مرسلہ'' کے سلسلہ میں علامہ ابواسحاق شاطبیؒ نے مالکیہ کے نقطۂ نظر کو اپنی مایۂ ناز کتابوں ''الموافقات'' اور ''الاعتصام'' میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت دوطرح کے ہیں : ایک وہ جن کا تعلق آخرت سے ہے اور وہ عبادات ہیں، دوسرے وہ جو دنیوی مسائل، یعنی معاملات اور ''اُمور عادیہ'' سے متعلق ہیں، عبادات میں علت ومصلحت اور چوں و چرا کی گنجائش نہیں، بلکہ ان میں بن سمجھے پیروی (تعبد) ہی مقصود ہے؛ لیکن دوسری قسم بندوں کی مصلحت اور دنیوی زندگی کے مصالح سے مربوط ہے اور خود شارع کی نصوص سے اس کا اندازہ ہوتا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ نے شریعت کے ایسے احکام میں علت اور مصلحت پر نظر رکھی ہے اور اس میں وسعت سے کام لیا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ ''مصالح مرسلہ'' اور ''استحسان'' کے قواعد کے قائل ہیں، اور ''استحسان'' کو علم کے دس حصوں میں نو حصہ قرار دیتے ہیں : ''الاستحسان تسعة اعشار العلم''۔(۲)

(۱) ضوابط المصلحة:۴۰۷۔

(۲) الموافقات:۲/۳۰۷،(ملخصاً)۔

چنانچہ مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کو احکام شرعیہ کے لئے ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے،(۱) یہاں تک کہ مصالح سے مطابقت کو اجر وثواب کی کثرت اور قلت کے لئے اساس بنایا ہے: ''**الاصل فی کثرۃ الثواب وقلته کثرۃ المصالح وقلتها**''(۲) اور ہر چند کہ مالکیہ کے اس طریق اجتہاد پر بعض اہل علم اور خصوصاً شوافع نے نقد کیا ہے؛ لیکن بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو سبھی فقہاء نے اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور امام قرافیؒ کی یہ بات غلط نہیں کہ :

> **المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة ۔ (۳)**
>
> ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مصلحت مرسلہ کا انکار کرتے ہیں ؛ لیکن تم دیکھو گے کہ مسائل کی تفریع کرتے وقت وہ مطلقاً مصلحت کو علت بتاتے ہیں اور دو مسائل کے احکام میں فرق یا یکسانیت کے لئے کسی منصوص شاہد کی موجودگی کے طالب نہیں ہوتے ؛ بلکہ مجرد مناسبت اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کا نام ''مصلحت مرسلہ'' ہے۔

''مصالح مرسلہ'' کے تحت مالکیہ کے یہاں جو فتاویٰ دیئے گئے ہیں، ان کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے نہایت حزم واحتیاط کے ساتھ اس سے کام لیا ہے اور بالعموم اس کے ذریعہ مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کو حل کرنے اور دقتوں کو دور کرنے کی سعی کی ہے، مثلاً: افضل شخص کی موجودگی میں نسبتاً کم تر شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا بھی جائز ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بڑے فتنوں کا اندیشہ ہے، خزانہ (بیت المال) خالی ہوجائے اور فوجی ضروریات کے لئے مد باقی نہ رہے تو فرماں روا اہل ثروت پر مناسب ٹیکس بھی عائد کرسکتا ہے، اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے حلال طریقہ سے حاصل ہونے والی اشیاء دستیاب نہ ہوں، نہ حلال ذریعہ مُعاش ہی حاصل ہوسکتا ہو اور نہ وہاں سے نقل مقامی کی گنجائش ہو تو اس کے لئے بقدر حاجت ایسے مال اور ذریعہ مُعاش سے فائدہ اُٹھانا جائز ہوگا۔(۴)

---

(۱) مالک لابی زہرہ:۲۲۵، مالکیہ کا مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اصل ماننا ایک معروف بات ہے، مگر اسے ایک عجوبہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ ابن حاجبؒ نے خود امام مالکؒ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے، منتہی الاصول والامل:۲۰۸، ''المصالح المرسلہ''۔

(۲) کتاب الفروق:۱/۵۱۔　(۳) تنقیح الفصول:۲۰۰۔　(۴) الاعتصام:۲/۳۰۶-۲۹۷۔

اس لئے اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہئے کہ ''مصالح مرسلہ'' جیسی اصل کے انضباط کے لئے مالکیہ تمام فقہاء کی تحسین و امتنان کے حقدار ہیں، جس کے ذریعہ نئے مسائل کے حل، زندگی سے شریعت اسلامی کے ربط میں تسلسل اور اجتماعی دقتوں اور مشکلات کے علاج میں مدد لی جاتی رہی ہے اور لی جاتی رہے گی۔

احناف

فقہاء احناف نے گو ''استصلاح'' یا ''مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، مگر ان کے اُصول استنباط اور اجتہادات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایسی مصالح کو معتبر مانتے ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ''استحسان کے قاعدے پر غور کیا جائے اور اس کے مقصد پر نظر رکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ ''استصلاح'' کے مقصد کو بھی پورا کرتے ہیں، امام سرخسیؒ استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

> ''استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے مطابق اوفق للناس ہو، بعض لوگوں نے کہا: استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے، جن میں عام وخاص مبتلا ہوں ...... حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے دشواری کو چھوڑنے سے عبارت ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے؛ کیوں کہ ارشاد باری ہے، اللہ تم سے آسانی چاہتے ہیں، نہ کہ دشواری۔(۱)

غور کیا جائے اور مصالح مرسلہ سے مستنبط احکام پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں سہولت اور اوفق للناس کی جستجو ہی ''مصالح مرسلہ'' کا بھی اصل مقصود ہے، اسی لئے شیخ زرقاء نے لکھا ہے کہ ''استحسان قیاسی'' جس میں ایک ''قیاس'' کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، تو ''قیاس'' میں داخل ہے، لیکن ''استحسان ضرورت'' جس میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے، جو حرج اور تنگی کا باعث ہو، ''مصالح مرسلہ'' کی ایک قسم ہے اور اسی لئے احناف کو اس اصطلاح پر مستقل بحث کرنے اور اس کے اُصول وقواعد مرتب کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔(۲)

---

(۱) الإحسان ترک القیاس والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقیل : الاستحسان طلب السهولة فی الأحکام فی مایبتلی فیه الخاص والعام . . . وحاصل هذه العبارات أنه ترک العسر للیسر وهو أصل فی الدین، قال اللہ تعالیٰ: ''یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْر ''(المبسوط:۱۰ / ۱۴۵، کتاب الاستحسان)۔

(۲) الاستصلاح والمصالح المرسلہ:۶۱۔

احناف کی فقہی آراء کا تجزیہ کیا جائے اوران آراء کا جو استحسان پر مبنی ہیں، تو مصالح کی رعایت میں وہ بھی قریب قریب مالکیہ کے ہم دوش نظر آتے ہیں، مال غنیمت میں بنی ہاشم کا خصوصی مد باقی نہ رہے تو ابوعصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے،(۱) کوئی شخص کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے، تو صرف ''اموال زکوٰۃ'' ہی صدقہ میں جائیں گے؛ تاکہ خود اس کو دست سوال دراز نہ کرنا پڑے،(۲) زندیق کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی،(۳) مشترک کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان بناتا ہے، ضائع شدہ سامان کا ضامن ہوگا،(۴) اعداء اسلام کی فوج کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنائے اور تیراندازی کی صورت میں پہلے ان یرغمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کا اندیشہ ہو تو مجبوراً اس اندیشہ کے باوجود حملہ کیا جائے گا،(۵)—غور کیا جائے تو ان میں سے متعدد مسائل کو مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کی فہرست میں جگہ دی ہے اور احناف نے ان ہی کو ''استحسان'' کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

حنابلہ

فقہاء حنابلہ نے احکام شرعیہ کے جن مصادر کا ذکر کیا ہے، گو ان میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں ملتا؛ لیکن ان فقہاء کی تصریحات اور اجتہادات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ بھی معاملات اور عادات کے باب میں مصالح مرسلہ کو فیصلہ کی بنیاد و اساس بنانے میں مالکیہ سے پیچھے نہیں ہیں؛ البتہ وہ مصالح کو قیاس صحیح ہی کے ذیل میں استعمال کرتے ہیں، بقول شیخ ابوزہرہؒ: **لأنه یری أنه داخل فی باب القیاس الصحیح**،(۶) اسی بنا پر مختلف علماء نے حنابلہ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے کی نسبت کی ہے، خود نجم الدین طوفی حنبلیؒ جو اپنی آزاد خیالی میں خاصے بدنام ہیں، فرماتے ہیں: ''**الراجح المختار اعتبار المصالح المرسلہ**''۔(۷)

چنانچہ حنبلی دبستانِ فقہ کے مشہور نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیمؒ کا یہ قول بہت معروف اور بعد کے مصنفین کے درمیان زبان زدِ عام وخاص ہے کہ جن احکام سے عدل وانصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہوں، وہ اللہ کی

(۱) البحر الرائق: ۲/ ۳۶۶، کتاب الزکوۃ، باب مصرف الزکوٰۃ۔
(۲) المبسوط: ۱۲/ ۹۳، کتاب الھبۃ، باب الصدقۃ۔
(۳) رد المحتار: ۳/ ۴۵۸، کتاب الجہاد، باب المرتد۔
(۴) بدائع الصنائع: ۴/ ۲۱۱، کتاب الاجارۃ، فصل فی حکم الاجارۃ۔
(۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/ ۱۵۸۔
(۶) احمد بن حنبل حیاتہ وعصرہ- آراؤہ الفقہیۃ: ۳۰۹۔
(۷) شرح مختصر الروضہ: ۳/ ۲۱۱۔

شریعت اور اس کا دین ہے: **فأذا ظهرت أمارات العدل واسفر وجهه بأی طریق کان فثم شرع الله ودینه**، (۱) یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنابلہ کی آراء میں قدم قدم پر مصالح کی رعایت اور مصالح کی بنا پر فتاویٰ ملتے ہیں، مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینے کا حکم اور شہر بدر کرنے میں بھی فتنہ ہو تو حبس وقید؛ تا کہ لوگ اس کے فتنہ سے محفوظ رہ سکیں، صحابہؓ کو برا بھلا کہنے والے کے لئے توبہ یا سزا کا وجوب اور سلطان کے لئے اس بات کی اجازت نہ ہونا کہ وہ ایسے مجرمین کو معاف کر دیں، رمضان میں دن کے وقت شراب پینے والے پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا، (۲) کاشتکاروں اور اہل صنعت کو لوگوں کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے مناسب اُجرت لے کر کام پر مجبور کرنا، نیز بعض خاص حالات میں گراں فروشی کرنے والے تجار کے لئے اشیاء کی لازمی قیمت متعین کر دینا کہ اس سے زیادہ میں سامان فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوں، (۳) —— اس لئے حق یہی ہے کہ فقہاء حنابلہ بھی ''مصالح مرسلہ'' کا اعتبار کرتے ہیں؛ البتہ اس اصطلاح اور تعبیر کو اختیار نہیں کرتے؛ اسی لئے طوفیؒ کہتے ہیں کہ گو بعض لوگوں نے فقہاء حنابلہ کی طرف مصالح کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے اور خاص کر شیخ ابو محمدؒ سے یہ رائے نقل کی ہے؛ لیکن میرا تجربہ ہے کہ جب ہمارے فقہاء احکام کی توجیہ کرتے ہیں تو مصلحت کی بنیاد پر بھی رائے قائم کرتے ہیں :

رأیت من وقفت علی کلامه منهم حتی الشیخ ابا محمد فی کتبه إذا استغر قوا فی توجیه الا حکام یتمسکون بمناسبات مصلحیة۔ (۴)

شوافع

استحسان اور استصلاح کے سب سے بڑے ناقد امام شافعیؒ اور فقہاء شوافع ہیں، یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے استحسان کو ایک نئی شریعت وضع کرنے کے مترادف قرار دیا ہے اور استحسان کے رد میں اپنی مایۂ ناز کتاب ''الام'' میں ایک مستقل باب ''کتاب ابطال الاستحسان'' کے عنوان سے قائم کیا ہے؛ (۵) لیکن کوئی بھی فقہ جو رواں دواں زندگی کا ساتھ دینا چاہتی ہو اور مختلف عہد، علاقوں اور تہذیبوں میں اپنی نافعیت کی ضمانت چاہتی ہو، اس کے لئے اس کے

(۱) الطرق الحکمیۃ: ۱۴۔
(۲) اعلام الموقعین: ۴/۷۷۔۳۔
(۳) الطرق الحکمیۃ: ۲۲۴ تا ۲۳۹۔
(۴) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۲۱۰۔
(۵) الأم للشافعی: ۷/۳۰۹۔

سوا چارہ نہیں کہ وہ استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ کو نئے حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کے لئے اساس و بنیاد بنائے؛ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعد کے فقہاء شوافع نے بتدریج مصالح مرسلہ کو ایک اصل شرعی کی حیثیت سے قبول کیا ہے؛ چنانچہ علامہ زنجانیؒ لکھتے ہیں :

ذهب الشافعی إلی ان التمسک بالمصالح المستندة إلی کلي الشرع ، و إن لم تکن مستندة الی الجزئیات الخاصة المعینة جائز ۔(۱)

امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص و مقرر جزئیات کی بجائے شریعت کی کلیات وعمومی مقاصد واُصول سے ہم آہنگ مصلحتیں ہوں، تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

امام الحرمینؒ سے بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ مصلحتیں جونصوص سے ثابت اور معتبر مصالح سے قریب ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قابل قبول ہیں، (۲) اور اسی طرح کی بات امام غزالی کی کتاب ''المنخول'' کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے، (۳) یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہاء نے فقہاء شوافع کی طرف مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی صراحت تک نقل کی ہے، چنانچہ اسنویؒ نے امام الحرمینؒ کی طرف مصالح مرسلہ کے مطلقاً حجت ہونے کی نسبت کی ہے اور ابن حاجبؒ نے یہی بات خود امام شافعیؒ کے بارے میں کہی ہے، امام غزالیؒ کی طرف بھی منسوب ہے کہ وہ خاص شرطوں کے ساتھ مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے تھے، (۴) امام غزالی نے اگرچہ 'استصلاح' کا رد کیا ہے؛ لیکن ان کی پوری بحث دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ بعض خاص شرطوں کے ساتھ وہ بھی ضرورت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہیں اور فرماتے ہیں :

فأذا فسرنا المصلحة بالمحافظة علی مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فی اتباعها ۔(۵)

---

(۱) تخریج الفروع علی الاصول:۱۶۹۔
(۲) البرہان فی اصول الفقہ:۲/۱۶۱، المنخول:۱/۴۴۲، ضوابط المصلحۃ:۷۴-۳۷۲۔
(۳) حوالہ سابق:۳۷۵۔
(۴) دیکھئے: الشافعی لابی زہرہ:۲۰-۳۱۹۔
(۵) المستصفیٰ:۱/۱۴۱۔

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ اپنی مشہور اور مایۂ ناز کتاب ''قواعدالاحکام'' میں جہاں کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا بحیثیت دلیل شرعی ذکر کرتے ہیں، وہیں پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے ''استدلال معتبر'' کا ذکر بھی آتا ہے اور مختلف جزوی احکام کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں کہ مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کے سلسلہ میں شریعت کے مقاصد کے تتبع کے بعد اس بات کا عرفان واعتقاد حاصل ہوتا ہے کہ مصلحتوں کو نظرانداز کرنا اور مفاسد کے قریب جانا جائز نہیں، اگر چہ ان مصالح کے سلسلے میں اجماع، یا قیاس، یا نص موجود نہ ہو، (۱) اسی لئے صاحب مختصر الروضہ کا بیان ہے کہ مالکیہ کے علاوہ بعض شوافع بھی ''مصالح مرسلہ'' کو حجت مانتے ہیں :

وقال مالک وبعض الشافعية : هی حجة لأنا علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة کثيرة۔ (۲)

اس لئے امام قرافیؒ نے جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ وہ صحیح اور مبنی برحقیقت ہے، ہاں، یہ ضرور ہے کہ تعبیر اور بعض جگہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے قواعد اور اُصول میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ (۳)

مصالح مرسلہ کیلئے شرطیں

اہم بات یہ ہے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی کیا شرطیں ہیں، علامہ شاطبی مالکیؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تین شرطوں کا ذکر فرماتے ہیں، اول یہ کہ اس مصلحت اور مقاصد شریعت کے درمیان ہم آہنگی (ملائمت) پائی جاتی ہو، نہ اُصولِ شرع میں سے کسی اصل کے منافی ہو، نہ شریعت کے ادلۂ قطعیہ میں سے کسی دلیل کے مغائر، دوسرے: مصلحت ان اُمور سے متعلق ہو، جن میں عقل ومصلحت کو ملحوظ رکھا جاتا ہو، تعبدی اُمور میں سے نہ ہو، تیسرے: اس مصلحت کو قبول کرنے کا مقصود دین میں کسی حرج کا دفع کرنا، یا شریعت کی کسی بات کا تحفظ کرنا ہو۔ (۴)

فقہاء شوافع میں امام غزالیؒ کی تحریروں سے بھی وہ شرطیں منقح ہوتی ہیں، جو مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہیں، وہ بھی تین ہیں: اول یہ کہ وہ مصلحت ضرورت کے درجہ کی ہو، حاجت اور تحسین کے قبیل سے نہ ہو، (۵) دوسرے: وہ مصلحت اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں قطعی ہو، محض احتمال وظن کے درجہ کی نہ ہو، تیسرے: وہ مصلحت جو کلی یعنی عمومی ہو، جو کسی ایک فرد یا چند متعین افراد سے متعلق نہ ہو؛ بلکہ عام مسلمانوں سے کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو۔ (۶)

---

(۱) قواعدالاحکام: ۲/ ۴۶۔　　(۲) قواعدالاحکام: ۲/ ۱۸۱۔

(۳) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۲۱۰۔　　(۴) الاعتصام: ۲/ ۳۰۷۔

(۵) ضرورت، حاجت اور تحسین کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔　　(۶) المستصفیٰ: ۱/ ۱۴۱۔

فقہاء حنابلہ میں صاحبِ ''مختصر الروضہ'' کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہائے حنابلہ بھی امام غزالیؒ کی طرح ضرورت ہی کے درجہ کی مصلحت کو معتبر تسلیم کرتے ہیں، تحسینی اور حاجی احکام میں ''مصلحت مرسلہ'' کو معتبر نہیں مانتے،(۱) خود نجم الدین طوفیؒ شارح ''مختصر الروضہ'' نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اور ضرورت وحاجت اور تحسین میں فرق کو تکلف قرار دیا ہے، طوفی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی فعل میں محض مصلحت ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور فساد محض ہو تو ایسا عمل نا درست ہوگا اور اگر مفسدہ اور مصلحت دونوں پہلو موجود ہوں اور کوئی ایک پہلو راجح اور غالب ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں سے ایک پہلو کو اختیار کریں گے، یا جب تک کوئی وجہ ترجیح نہ قائم ہوجائے، توقف کریں گے، پس اگر مصلحت حاجت یا تحسین کے درجہ کی بھی ہو؛ لیکن اس میں فساد کا پہلو نہ ہو تو وہ مصلحت یقیناً معتبر ہوگی، ہاں اگر اس مصلحت کے مقابلہ میں کوئی مفسدہ بھی موجود ہو اور وہ مصلحت شریعت کے پانچوں مقاصد میں سے کسی مقصد کی تکمیل کے لئے ''ضرورت'' کا درجہ رکھتی ہو تو ایسی صورت میں مفسدہ کا پہلو پائے جانے کے باوجود یہ مصلحت معتبر اور راجح ہوگی۔(۲)

احناف کے یہاں غالباً اس سلسلے میں زیادہ وضاحت نہیں ملتی؛ البتہ شیخ ابوزہرہؒ نے عام حنفیہ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ وہ شریعت کے اُصول ثابتہ سے قریب ہو۔(۳)

فقہاء کی ان وضاحتوں سے جو بات واضح ہوتی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ :

(۱) مصلحت مقاصد شریعت سے مطابقت رکھتی ہو، جیسے کسی حرج کو دفع کرنا۔

(۲) جن احکام میں مصلحت کو بنیاد بنایا جائے، ضروری ہے کہ وہ تعبدی اُمور نہ ہوں کہ ایسے احکام میں بن سمجھے ہی تسلیم ورضا کا سرخم کرنا مقصود ہے۔

(۳) اس مصلحت میں یا تو مجرد نفع ہو، یا اگر نقصان ومفسدہ بھی ہو تو اس کی نافعیت اور مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

امام غزالیؒ اور شوافع، نیز بعض حنابلہ نے ''مصلحت'' پر عمل کو جو اضطرار کے درجہ کے ساتھ مخصوص رکھا ہے، وہ کافی محل غور ہے اور خود شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں مصالح پر مبنی جو جزئیات ہیں، ان کا تجزیہ کیا جائے تو شاید

---

(۱) مختصر الروضۃ مع الشرح: ۳/ ۲۰۴-۲۰۹۔

(۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۱۶-۲۱۴، ملخصاً۔

(۳) مالک لابی زہرہ: ۳۳۹۔

اس اُصول کی تصدیق نہ ہو سکے، فقہاء کا عام طریقہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے ایسے احکام، جو عام لوگوں سے متعلق ہوں، کے بارے میں وہی رعایت برتی جاتی ہے، جو ''ضرورت'' کی صورت میں دی جاتی ہے، بلکہ خود سیوطی کے بقول ''حاجت'' عمومی ہو یا خصوصی، بعض اوقات ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے: ''الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة''۔(۱)

اگر اِن مصالح اور نصوص میں تعارض ہو؟

اخیر میں اس بات پر بھی روشنی ڈالنی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف ایسی مصلحت ہو جو مقاصد شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو، دوسری طرف اس قضیۂ خاص میں کوئی ایسی نص موجود ہو، جو اس مصلحت پر عمل کی اجازت نہ دیتی ہو تو نص اور مصلحت میں کس کو ترجیح حاصل ہوگی اور کس کو نظر انداز کیا جائے گا؟ اس پر فقہاء کے ان اُصول سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے جو ''قیاس'' اور ''نص'' کے درمیان اختلاف سے متعلق ہے، اور ان کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) ایسی نصوص جو اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اپنے معنی ومقصود پر ان کی دلالت بھی بے غبار ہو، ''مصلحت'' کے ان سے متعارض ہونے کی اول تو شاید ہی کوئی نظیر مل سکے؛ لیکن اگر ایسی صورت پیش ہی آجائے تو بہ مقابلہ ''نص''، مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا، اس سلسلہ میں صرف نجم الدین طوفیؒ کا شاذ قول ہے، جو قطعی نصوص کو بھی ''مصالح'' کے مقابلہ رد کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۲)

(۲) نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے معنی پر دلالت اور اپنے مفہوم میں وضاحت کے لحاظ سے قطعی نہ ہو ظنی ہو، ایسی صورت میں فقہاء کے تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں :

(الف) شوافع کا: کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

(ب) حنابلہ کا: کہ مصلحت اس صورت میں نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثار صحابہؓ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

(ج) احناف اور مالکیہ کا: کہ ایسی صورت میں مصلحت کی بنا پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں؛ بلکہ اگر نص کے ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو، تو اس کو ترک بھی کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱/ ۸۷۔

(۲) شرح مختصر الروضہ: ۳/ ۲۱۶، طوفی کی فکر پر مفصل رد، اور خود طوفی کے مسلک ومشرب کے لئے ملاحظہ ہو: ضوابط المصلحۃ: ۱۶-۲۰۲۔

جہاں تک مصالح کی بنا پر ''نصوص'' میں استثناء اور تخصیص کی بات ہے تو اس کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں، جو احناف کے یہاں ''استحسان'' اور مالکیہ کے نزدیک ''مصلحت مرسلہ'' یا ''سد ذریعہ'' وغیرہ کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں — اور جہاں تک مصلحت کی بنا پر نصوص کو نظر انداز کرنے کی بات ہے تو اُصولی طور پر اس کا اندازہ اس قاعدہ سے ہوتا ہے، جو شاطبیؒ نے ابن عربیؒ سے نقل کیا ہے، کہ خبر واحد اگر شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں، (۱) اور مصالح مرسلہ کے تحت آنے والے جو مسائل ذکر کئے جاتے ہیں، ان میں سے اکثر احکام میں حنفیہ بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی صحیح ہے؛ اس لئے کہ مصلحت مرسلہ کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل و مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلوتہی نہیں ہے؛ بلکہ شریعت کے اساسی مقاصد اور اس کے مسلّمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطیؒ نے یہ ثابت کرنے کی بڑی سعی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی کسی بھی قسم کی نص کی موجودگی میں مصلحت کو معتبر نہیں مانتے، موصوف نے غالباً ایسا ان تجدد پسندوں کی زبان بندی کی غرض سے کیا ہے، جو طوفی کے ایک قولِ شاذ کو بنیاد بنا کر منصوصات پر یکسر خطِ نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں؛ (۲) — لیکن راقم سطور کا خیال ہے کہ نفسِ مصلحت کے مقابلہ میں ''نص'' کو ترک کرنا اور ایک ایسی مصلحت جس سے شریعت کے کسی اساسی مقصود کی تکمیل ہوتی ہو، کے مقابلہ کسی ایسی نص کو ترک کرنا، یا اس میں تخصیص کرنا جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نہ ہو، یعنی اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہ ہو، یا اس کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت واضح نہ ہو، کے درمیان بڑا فرق ہے، پہلی صورت درست نہیں ہے اور دوسری صورت کی گنجائش ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ یہ صورت یک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے۔

● ● ●

---

(۱) الموافقات: ۳/ ۲۴۔

(۲) دیکھئے: ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، الباب الثانی: ۲۰۶۔

زندگی سے مایوس مریضوں کا علاج

خالد سیف اللہ رحمانی

شریعت اسلامی کا ایک امتیازی پہلو اس کا توازن واعتدال ہے، اسلام سے پہلے عیسائیت اور مختلف مذاہب میں رہبانیت یعنی ترک دنیا کو تقویٰ کی راہ سمجھا جاتا تھا؛ لیکن اسلام نے رہبانیت کو ناپسندیدہ طریقہ اور بعض قوموں کی گھڑی ہوئی بدعت قرار دیا ''وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا'' (۱) اسلام نے نفس انسانی کی تہذیب وتربیت کے لئے ضرور بعض ایسے احکام بھی دیئے ہیں، جو طبیعت کو گراں گزرتے ہیں، جیسا کہ قرآن کریم نے خود نماز کے بارے میں کہا ہے: ''إِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ، الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُم مُّلاَ قُوْا رَبِّهِمْ'' (۲) لیکن اس میں بھی اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے، جو انسان کے لئے ناقابل برداشت ہو جائے: ''لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا'' (۳) یہود نے احکام شریعت کے معاملے میں شدت کا رویہ اختیار کیا تھا اور بطور غلو کے بعض احکام اپنے لئے طے کر لئے تھے، اس کو ''اِصر'' (بوجھ) سے تعبیر فرمایا گیا اور مسلمانوں سے دُعاء کرائی گئی: ''وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ''۔ (۴)

زندگی کی حفاظت کی اہمیت اور اس کی تدبیریں

اسی اعتدال کا ایک پہلو یہ ہے کہ شریعت نے جیسے دین کے احکام کو بڑی اہمیت دی ہے، اسی طرح انسانی زندگی اور صحت کو بھی بڑی اہمیت دی گئی ہے؛ چنانچہ قرآن مجید نے طالوت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: ''إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ'' (۵) اور آپ ﷺ نے فرمایا: ''المومن القوی خير وأحب إلى من المؤمن الضعيف'' (۶) عہد نبوی کا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ کو

(۱) الحدید:۵۷۔
(۲) البقرۃ:۴۵-۴۶۔
(۳) البقرۃ:۲۸۶۔
(۴) البقرۃ:۲۸۶۔
(۵) البقرۃ:۲۴۷۔
(۶) مسلم، کتاب القدر، باب الایمان بالقدر والاذعان، حدیث نمبر: ۶۷۷۴۔

عبادت میں بڑا انہماک تھا، وہ چاہتے تھے کہ ہر دن روزہ رکھیں اور پوری رات عبادت میں گزار دیں، آپ ﷺ نے ان کو اس سے منع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا :

فلا تفعل ، صم ، أفطر ، وقُم ، ونم ؛ فإن لجسدک علیک حقاً ، وإن لعینک علیک حقاً ، وإن لزوجک علیک حقاً ، وإن لزورک علیک حقاً وإن بحسبک أن تصوم من کل شهر ثلاثة أیام ۔(۱)

ایسا مت کرو، کبھی روزہ رکھو، کبھی روزہ ترک کرو، رات کو نماز بھی پڑھو، آرام بھی کرو؛ کیوں کہ تم پر تمہارے جسم کا بھی حق ہے، تمہاری آنکھوں کا بھی حق ہے، تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے، تمہارے مہمانوں کا بھی حق ہے، تمہارے لئے اتنا کافی ہے کہ ہر ماہ تین روزے رکھ لیا کرو۔

شریعت کے اسی مزاج و مذاق کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے شریعت کے جو مقاصد خمسہ متعین کئے ہیں، ان میں حفظ دین کے بعد دوسرا درجہ حفظ نفس کا رکھا گیا ہے، جان کی حفاظت کے لئے تین طرح کی تدبیروں کا شریعت نے حکم دیا ہے :

(۱)　حادثات سے بچنے کی کوشش۔
(۲)　کھانے پینے کا حکم۔
(۳)　علاج کا حکم۔

حادثات سے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش

حادثات سے بچنے کی کوششوں کے سلسلے میں آپ نے متعدد ہدایات دی ہیں، جیسے آپ نے سوتے وقت چراغ بجھانے کا حکم دیا کہ کہیں گھر میں آگ نہ لگ جائے، (۲) ہتھیار اس طرح لے کر چلنے کو منع فرمایا کہ وہ کھلے ہوئے ہوں اور اس کا رُخ باہر کی طرف ہو کہ مبادا کسی کو چبھ جائے، (۳) اس بات سے بھی منع فرمایا کہ ہتھیار لہرایا جائے، (۴) چھوٹے بچوں کو شام کے وقت گھر میں رکھنے کو کہا گیا اور اس سے منع کیا گیا کہ بچے شام کے وقت گلیوں

(۱)　بخاری، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث نمبر: ۱۹۷۵۔
(۲)　بخاری، بدء الخلق، إذا وقع الذباب فی شراب أحدکم، حدیث نمبر: ۳۳۱۶، نیز دیکھئے: سنن ترمذی، کتاب الادب۔
(۳)　مسلم، کتاب البر، باب امر من مر بسلاح، حدیث نمبر: ۲۶۱۴۔
(۴)　مسلم، کتاب البر، باب امر من مر بسلاح، حدیث نمبر: ۲۶۱۴۔

میں پھرا کریں؛ کیوں کہ اس میں کیڑے مکوڑے اور جنات وشیاطین کا خوف ہوتا ہے،(۱)قرآن مجید نے ایک اُصولی بات کہی ہے:''وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ''(۲)اس میں ہرطرح کے حادثات سے احتیاط کا حکم شامل ہے،انسان پر قاتلانہ حملہ اور اکراہ بھی ایک ایسا حادثہ ہے جس سے انسانی جان کو خطرہ درپیش ہوتا ہے، قرآن مجید فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اکراہ کی صورت حال سے دوچار ہو،تو اس کے لئے جان بچانے کی غرض سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنے کی گنجائش ہے:''إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ''(۳)غور کیا جائے تو یہ بھی حادثاتی موت سے بچنے ہی کی ایک تدبیر ہے،فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کشتی میں سفر کررہا ہو،کشتی میں آگ لگ جائے،اسے تیرنا آتا ہو،تو اس پر واجب ہے کہ وہ سمندر میں کود کر اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کرے،(۴) غرض کہ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی پر اپنے آپ کو حادثات سے بچانا اور دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرنا واجب ہے،یہی وجہ ہے کہ قتل عمد کی طرح قتل خطاء میں بھی دیت واجب ہوتی ہے؛ کیوں کہ قتل خطاء میں اگرچہ قاتل کی نیت بری نہیں ہوتی؛مگر وہ بے احتیاطی کی روش اختیار کرتا ہے۔

غذا سے انتفاع

حفظ نفس کی دوسری تدبیر غذا سے استفادہ کرنا ہے،قرآن مجید نے حکم دیا:''كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلاَ تُسْرِفُوْا''(۵)اکل وشرب کا حکم دینے میں بھی حفاظت نفس ملحوظ ہے اور اسراف سے منع کرنے میں بھی؛ کیوں کہ کھانے میں اسراف سے مال کا ضیاع بھی ہے اور صحت کی بربادی بھی،غذا کے استعمال کو شریعت میں اتنی زیادہ اہمیت دی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں ہو تو اس کو خنزیر اور مردار بھی کھانے کی اجازت دی گئی ہے،جو حرام لعینہٖ ہے:''فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ''(۶) حالت اضطرار میں محرمات کو کھا کر جان بچانے کا حکم وجوبی ہے، یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے اس رخصت سے فائدہ نہیں اُٹھایا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ گنہگار رہوگا؛چنانچہ علامہ داماد آفندیؒ فرماتے ہیں :

---

(۱) مسند احمد،حدیث نمبر:۱۴۸۹۸۔

(۲) البقرۃ:۱۹۵۔

(۳) النحل:۱۰۶۔

(۴) البحر الرائق،کتاب السیر:۵/۸۳۔

(۵) الاعراف:۳۱۔

(۶) البقرۃ:۱۷۲۔

من امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أم صام ولم يأكل حتى مات أثم ؛ لأنه أتلف نفسه لما بينا أنه لا بقاء إلا بالأكل ، والميتة حال المخمصة إما حلال أم مرفوع الإثم فلا يجوز الامتناع عنه إذا تعين لإحياء النفس ۔ (۱)

جوشخص اضطرار کی حالت میں مردار کے کھانے سے رکا رہے، یا روزہ رکھے اور کچھ نہ کھائے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے تو گنہگار ہوگا؛ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے، جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ کھائے بغیر انسانی زندگی کی حفاظت نہیں ہوسکتی؛ حالاں کہ اضطرار کی حالت میں مردار یا تو حلال ہوتا ہے یا اس کے کھانے میں گناہ ختم ہوجاتا ہے؛ لہٰذا جب زندگی بچانے کے لئے اسی کا کھانا متعین ہے تو اب اس سے اپنے آپ کو روکے رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ کا بیان ہے :

فإن ترك الأكل والشرب حتى هلك فقد عصى ؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة فإنه منهى عنه فى حكم التنزيل ۔ (۲)

لہٰذا اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا، یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگیا تو اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی؛ اس لئے کہ اس نے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا؛ اس لئے قرآن کے حکم کے مطابق یہ ممنوع ہوگا۔

مسروقؒ اور ابوالحسن طبری المعروف بالکیاہراسیؒ کے حوالہ سے مفسرین نے نقل کیا ہے :

عن مسروق قال : من اضطر فلم يأكل ولم يشرب ثم مات دخل النار ۔ (۳)

جوشخص مضطر ہوجائے پھر بھی نہ کھائے پیئے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔

(۱) مجمع الأنہر: ۲/ ۵۲۴، کتاب الکراھیۃ، فصل فی الاکل۔
(۲) ردالمحتار: ۹/ ۴۸۹، کتاب الحظر والاباحۃ۔
(۳) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر: ۱/ ۲۰۶۔

قال ابوالحسن الطبری المعروف بالکیاہراسیؒ :

ولیس أکل المیتة عند الضرورة رخصة ؛ بل ھو عزیمة واجبة ، ولو امتنع من أکل المیتة کان عاصیاً ۔ (۱)

ضرورت کے وقت مردار کا کھانا صرف جائز ہی نہیں ہے؛ بلکہ عزیمت کے درجہ میں ہےاور واجب ہے، اگر مردار کے کھانے سے رُک جائے تو گنہگار ہوگا۔

علاج اور اس کی اہمیت

حفظ نفس کی تیسری تدبیر علاج ہے، علاج کی نہ صرف اجازت دی گئی ہے؛ بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی گئی ہے؛ چنانچہ چند روایتیں یہاں ذکر کی جاتی ہے :

● عن أبي ھریرة رضي الله عنه عن النبي صلی الله علیه وسلم : ما أنزل الله داء إلا أنزل الله شفاء ۔ (۲)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری اُتاری ہے، اس سے شفاء کا ذریعہ بھی اُتارا ہے۔

● عن أسامة بن شریک قال : أتیت النبي صلی الله علیه وسلم وأصحابه کأنما علی رؤسھم الطیر فسلمت ثم قعدت ، فجاء الأعراب من ھاھنا وھاھنا فقالوا : یا رسول الله ! أنتداوی ؟ فقال : تداووا فإن الله تعالیٰ لم یصنع داء إلا وضع له دواء غیر داء واحد : الھرم ۔ (۳)

حضرت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ کے صحابہ اس طرح بیٹھے ہوئے تھے کہ گویا ان کے سروں پر پرندے ہوں، میں نے سلام کیا، پھر بیٹھ گیا، یہاں سے وہاں سے دیہات کے لوگ آ رہے تھے، ان لوگوں نے دریافت کیا: کیا ہم علاج ومعالجہ کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۲/ ۲۳۲۔ (۲) بخاری، کتاب الطب، باب ما انزل اللہ داء إلا أنزل اللہ شفاء، حدیث نمبر: ۵۶۷۸، ترمذی، أبواب الطب، باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ، حدیث نمبر: ۲۰۳۸۔

(۳) ابوداؤد، کتاب الطب، باب الرجل یتداوی، حدیث نمبر: ۳۸۵۵۔

علاج کراؤ، اللہ تعالیٰ نے بوڑھاپے کے سوا کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی، جس کا علاج نہیں رکھا ہو۔

● عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام ۔ (۱)

حضرت ابودرداءؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بیماری بھی دی ہے اور اس کا علاج بھی؛ لہٰذا علاج کرایا کرو اور حرام شئے سے علاج نہ کرو۔

● عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال : قالوا يا رسول الله أنتداوى ؟ قال : تعلمن أن الله لم ينزل داء إلا أنزل له دواء غير داء واحد قالوا : وما هو قال : الهرم ۔ (۲)

حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے کہ لوگوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا ہم علاج کرا سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: تم جان لو کہ اللہ نے ہر بیماری کا علاج پیدا کیا ہے، سوائے ایک بیماری کے، اور وہ بوڑھاپا ہے۔

بعض صحابہ کو شبہہ تھا کہ شاید علاج اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر یقین کے منافی ہے، آپ ﷺ نے اس کی نفی کرتے ہوئے فرمایا :

● عن حكيم بن حزام قال : قلت : يا رسول الله ! أرأيت أدوية نتداوى بها ورقئ نسترقيها أترد من قدر الله ؟ قال : إنها من قدر الله ۔ (۳)

حضرت حکیم ابن حزامؓ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم جو دواؤں سے علاج کرتے ہیں یا جھاڑ پھونک کرتے ہیں آپ کی کیا رائے ہے، کیا وہ اللہ کی تقدیر کو رد کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ بھی اللہ کی تقدیر ہی کا حصہ ہے۔

---

(۱) ابوداؤد، کتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة: ۳۸۷۴۔

(۲) أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: ہذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه، کتاب الطب، حدیث نمبر: ۷۴۲۷۔

(۳) المستدرک علی الصحیحین، کتاب الطب، حدیث نمبر: ۷۴۳۱۔

متعدد واقعات میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ کے بعض رفقاء بیمار پڑے، آپ ﷺ نے ان کے لئے طبیب بلائے اوران کا علاج کرایا :

● عن أبی هريرة رضی الله عنه قال : أحتف برجل من الأنصار يوم أحد فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم طبيبين كانا بالمدينة فقال : عالجاه ، فقالا : يا رسول الله ! إنا كنا نعالج ونحتال فی الجاهلية ، فلما جاء الإسلام ، فما هو إلا التوكل ، فقال : عالجاه ؛ فإن الذی أنزل الداء أنزل الدواء ثم جعل فيه شفاء قال : فعالجاه فبرأ ۔ (۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ غزوۂ اُحد کے دن ایک انصاری صحابی کو لوگ گھیرے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے دو معالج طلب فرمائے، جو مدینے میں تھے، آپ نے حکم دیا کہ وہ ان کا علاج کریں، ان دونوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم دونوں زمانۂ جاہلیت میں علاج کیا کرتے تھے اور صحت کے بعض ذرائع اختیار کرتے تھے، جب اسلام آ گیا، تو اب ہم لوگ توکل کے قائل ہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کا علاج کرو، جس خدا نے بیماری اُتاری ہے، اسی نے دوا بھی اُتاری ہے اور اس میں شفاء رکھی ہے ؛ چنانچہ دونوں نے مریض کا علاج کیا اور مریض کو صحت ہوگئی۔

● عن زيد بن أسلم أن رجلا فی زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم جرح فاحتقن الدم فدعى له رجلين من بنی أنمار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيكما أطب ؟ فقال أحدهما : أوَ فی الطب خير يارسول الله ؟ فقال : إن الذی أنزل الداء هو الذی أنزل الدواء ۔ (۲)

حضرت زید بن اسلمؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک صاحب

(۱) أبونعیم الاصفہانی فی ''الطب النبوی''، باب فی احضار الاطباء: ۱/ ۱۸۸۔

(۲) مؤطاامام مالک، کتاب العین، باب تعالج المریض، حدیث نمبر: ۱۹۸۹۔

زخمی ہو گئے ان کا خون بہنے لگا، آپ ﷺ نے ان کے لئے قبیلۂ بنوانمار کے دو افراد کو بلایا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کس کو علاج کے معاملے میں زیادہ مہارت ہے؟ ان دونوں میں سے ایک نے کہا: اللہ کے رسول! کیا علاج کرنے میں بھلائی ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس خدا نے بیماری اُتاری ہے، اسی نے علاج بھی اُتارا ہے۔

● عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا به جرح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ادعو له طبيب بني فلان ، قال فدعوه فجاء ، فقالوا : يا رسول الله ! أو يغني الدواء شيئا ؟ فقال : سبحان الله ، وهل أنزل الله من داءٍ في الأرض إلا جعل له شفاء ۔ (۱)

حضرت زید ابن اسلمؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک زخمی شخص کی عیادت فرمائی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے پاس بنی فلاں کے طبیب کو بلا دو؛ چنانچہ وہ آ گئے، ان لوگوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا علاج بھی کسی چیز سے بچا سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! کیا اللہ نے زمین میں کوئی ایسی بیماری بھی رکھی ہے، جس سے شفاء کا سامان نہ رکھا ہو؟

● عن سعد رضي الله عنه ، قال : مرضت مرضا أتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها على فؤادي ، فقال : إنک رجل مفئودٌ ، ائت الحارث بن كلدة أخا ثقيف فإنه رجل يتطبب فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة فليجأهن بنواهن ثم ليلدک بهن ۔ (۲)

حضرت سعدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے یہاں تشریف لے گئے، وہ بیمار تھے، رسول اللہ ﷺ نے میرے سینے پر اپنا دست مبارک رکھا، یہاں تک کہ میں نے اپنے سینے پر اس کی ٹھنڈک محسوس کی، آپ نے مجھ سے فرمایا: تم ایک بیمار دل کے مریض شخص ہو، حارث ابن کلدہ کے پاس آدمی بھیجو، وہ علاج سے واقف شخص ہے، وہ سات عجوہ کھجور لے، کھجوروں کو گٹھلی سمیت باریک کر دے، پھر ان کو مِلا کر تم کو کھلائیں۔

(۱) مسند احمد، حدیث نمبر: ۲۳۱۵۶۔ (۲) سنن أبي داؤد: ۴/۷، حدیث نمبر: ۳۸۷۵، کتاب الطب، باب في تمرة العجوة۔

فقہاء کے اقوال

اس تاکید کوملحوظ رکھتے ہوئے فقہاء نے بعض اہم شرعی احکام مستنبط کئے ہیں ؛ چنانچہ علاج کے لئے حرام اورناپاک اشیاء کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے،فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

ویجوز للعلیل شرب الدم والبول وأکل المیتة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاء ہ فیه ولم یجد من المباح ما یقوم مقامهُ ۔ (۱)

مریض کے لئے خون اور پیشاب پینے اور مردار کے کھانے کی علاج کی غرض سے اجازت ہے؛بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ اس میں اس کے لئے شفاء ہے اوراس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

زہریلی چیز کا کھانا حرام ہے؛لیکن علامہ ابن قدامہ مقدسی حنبلیؒ صراحت کرتے ہیں کہ بطور علاج کے مسموم چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا :

وما فیه السموم من الأدویة إن کان الغالب من شربه واستعماله الهلاک أو الجنون لم یبح شربه ، وإن کان الغالب منه السلامة ویرجی منه المنفعة فالأولیٰ إباحة شربه لدفع أخطر منه کغیره من الأدویة ، ویحتمل أن لا یباح ؛ لأنه یعرض نفسه للهلاک فلم یبح کما لم یرد به التداوی ، والأول الأصح ؛ لأن کثیرا من الأدویة یخاف منه ، وقد أبیح لدفع ما هو أضر منه فإذا قلنا یحرم شربه فهو کالمحرمات من الخمر ونحوه ، وإن قلنا : یباح فهو کسائر الأدویة المباحة ۔(۲)

جن دواؤں میں زہر ہو،اگر غالب گمان ہو کہ اس کے پینے اوراس کے استعمال کرنے سے ہلاکت ہوجائے گی ، یا پاگل ہوجائے گا ،تو اس کا پینا جائز نہیں ، اور اگر غالب گمان ہے کہ وہ ان چیزوں سے محفوظ رہے گا، نیز اس سے نفع کی اُمید ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ

(۱) الہندیہ:۵/۳۵۵، کتاب الکراھیۃ، الباب الثامن عشر فی التداوی، والمعالجات۔

(۲) المغنی لابن قدامہ: ۲/ ۵۲، کتاب الصلاۃ،فصل مافیہ السموم من الأدویۃ۔

اس سے زیادہ بڑے خطرے سے بچنے کے لئے اس کا استعمال کرنا مباح ہے، جیسا کہ دوسری دواؤں کا حکم ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مباح نہ ہو؛ اس لئے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت کے لئے پیش کر رہا ہے؛ اس لئے مباح نہیں ہوگا، جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے؛ جب کہ اس کے استعمال کا مقصد علاج نہ ہو، اور پہلی رائے زیادہ درست ہے؛ اس لئے کہ بہت سی دواؤں سے اس طرح کا خوف ہوتا ہے اور اس سے علاج کی اجازت دی گئی ہے؛ تاکہ اس سے زیادہ نقصاندہ چیز سے بچاؤ ہو؛ لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ اس کا پینا حرام ہے تو وہ شراب اور دوسرے محرمات کی طرح ہے، اور اگر ہم کہتے ہیں کہ وہ مباح ہے تو وہ دوسری مباح دواؤں کی طرح ہے۔

فقہا مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ علاج کے لئے سانپ تک کھانے کی اجازت ہے :

الباجی : لا بأس بأكل الحية على وجه التداوی إذا أمن أذا ها وخشاش الأرض ۔ (۱)

باجی کہتے ہیں کہ علاج کے طور پر سانپ اور زمین کے کیڑے مکوڑے کھانا جائز ہے، جب کہ اس سے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔

حقنہ دینے میں کشف عورت کی نوبت آتی ہے؛ لیکن فقہاء نے علاج کے طور پر اس کی بھی اجازت دی ہے :

ولا بأس بالحقنة يريد به التداوی ؛ لأن التداوی مباح بالإجماع وقد ورد بإباحته الحديث ۔ (۲)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

وقد قيل أن للضرورة وجها ثانيا أن يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به أو يكون هو من أهل العلم به قلما يبرأ من كان به مثل هذا إلا أن يأكل كذا أو يشرب كذا أو يقال له إعجل ما يبرأك أكل كذا أو شرب كذا ، فيكون له أكل ذلك وشربه ما لم يكن خمرا ۔ (۳)

---

(۱) التاج والإکلیل علی مختصر خلیل: ۴/۲۳۸، کتاب الأطعمة، فصل المباح طعام طاهر۔

(۲) ہدایۃ مع البنایۃ: ۱۲/۲۶۷، کتاب الکراھیۃ، مسائل متفرقۃ۔

(۳) کتاب الأم: ۲/۲۵۳، کتاب الأطعمة، ما یحل بالضرورۃ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ضرورت کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ ایک شخص کسی بیماری میں مبتلا ہو، جو لوگ علاج کے فن سے واقف ہیں، وہ اس سے کہیں کہ جو شخص اس بیماری میں مبتلا ہو، وہ بہت کم فلاں یا فلاں چیز کھائے بغیر صحت یاب ہوتا ہے، یا اس سے کہا جائے کہ تم کو فلاں چیز کھانے یا پینے سے جلد صحت ہوگی، تو اس کے لئے اس چیز کا کھانا پینا جائز ہوگا؛ بشرطیکہ وہ شراب نہ ہو۔

علاج کا حکم شرعی اور فقہاء کی آراء

فقہاء کی ان تصریحات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ شریعت میں علاج کو کتنی زیادہ اہمیت حاصل ہے، اگر فقہاء کے اقوال کا جائزہ لیا جائے تو جمہور کے نزدیک شراب کو چھوڑ کر حرام ونجس اشیاء سے بھی علاج درست ہے اور شراب کے بارے میں اگرچہ اختلاف ہے؛ لیکن متعدد اہل علم کی رائے ہے کہ اگر اس کا کوئی متبادل نہ ہو تو اس سے بھی علاج جائز ہے اور ایسی صورت میں یہ حرام کے دائرہ سے باہر نکل آتا ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت میں علاج کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر پانچ رائیں نقل کی گئی ہیں :

پہلی رائے

اول یہ کہ علاج جائز نہیں ہے، یہ رائے بعض صوفیا کی طرف منسوب کی گئی ہے، حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود علاج کرایا ہے، اور آپ ﷺ نے علاج کرانے کی ترغیب بھی دی ہے، ان احادیث کی موجودگی میں صوفیاء کی یہ بات کیسے قابل قبول ہوسکتی ہے؟ خود حدیث میں صراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے علاج کو بھی قدر کا ایک حصہ قرار دیا ہے۔

علامہ قرطبیؒ ''فیہ شفاء للناس'' سے علاج کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے اور ان صوفیاء پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> وهو يرد على الصوفية الذين يزعمون أن الولاية لا تتم إلا إذا رضى بجميع ما نزل به من البلاء ، ولا يجوز له مداواة ، ولا معنى لمن أنكر ذلك ـ (۱)

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن: ۱۰/ ۱۳۸۔

یہ حکم ان صوفیاء کی تردید کرتا ہے جن کا گمان ہے کہ ولایت اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتی، جب تک تمام آزمائشوں پر انسان راضی نہ ہوجائے، نیز اس کے لئے علاج جائز نہیں، حقیقت یہ ہے کہ جولوگ علاج کا انکار کرتے ہیں، ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ یہی بات علامہ بدرالدین عینی نے لکھی ہے، (۱) خود سرخیل صوفیاء امام غزالیؒ نے بھی اس پر رد فرمایا ہے، لکھا ہے کہ علاج خلاف توکل نہیں ہے؛ بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے، (۲) فقہ مالکی کی معروف کتاب ''الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابی زید القیروانی'' میں ہے :

وجواز التداوي لا ينا في التوكل والاعتماد على الله على القول المعتمد من قول الصوفية وغيرهم ، فقد كان صلى الله عليه وسلم يتعاطى لأسباب التداوى مع أنه أعظم المتوكلين على الله سبحانه وتعالى ۔ (۳)

علاج کا جائز ہونا توکل اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنے کے منافی نہیں ہے، یہی صوفیا اور دوسرے لوگوں کا معتمد قول ہے؛ چنانچہ رسول اللہ ﷺ علاج کے اسباب اختیار فرمایا کرتے تھے، باوجودیکہ آپ تمام متوکلین میں سب سے بڑھے ہوئے تھے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن القیمؒ نے بڑی چشم کشا گفتگو کی ہے :

وفى الأحاديث الصحيحه الأمر بالتداوى وأنه لا ينافى التوكل كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها ؛ بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التى نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدرا وشرعا ، وأن تعطيلها يقدح فى نفس التوكل ... ويقال لمورد هذا السؤال : هذا يوجب عليك أن لا تباشر سببا من الأسباب التى تجلب بها منفعة أو تدفع بها مضرة ؛ لأن المنفعة والمضرة ؛ إن قدرتا لم يكن بد من وقوعهما وإن لم تقدرا لم يكن سبيل إلى وقوعهما ۔ (۴)

---

(۱) دیکھئے: عمدۃ القاری: ۱۴/ ۶۶۹، باب ما انزل اللہ داء إلا أنزل لہ شفاء۔ (۲) دیکھئے: احیاء علوم الدین، کتاب التوحید والتوکل۔

(۳) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابی زید القیروانی: ۸/ ۱۴۲، کتاب الحدود، باب جمل من الفرائض والسنن الواجبۃ، حقیقۃ الایمان۔

(۴) زاد المعاد: ۴/ ۱۵-۱۶، فصل الحث علی التداوی۔

صحیح ومعتبر احادیث میں یہ حکم موجود ہے کہ علاج کرایا جائے اور اس بات کی رہنمائی ہے کہ علاج توکل کے منافی نہیں ہے؛ جیسے بھوک اور پیاس، گرمی اور سردی میں اس کی ضد کے ذریعہ مدافعت کرنے میں کوئی حرج نہیں؛ بلکہ توحید کی حقیقت ان اسباب کو اختیار کئے بغیر پوری نہیں ہوسکتی، جن کو اللہ تعالیٰ نے شرعاً اور خلقاً ان کے سبب کا تقاضا بنا کر پیدا کیا ہے اور ان کو معطل کردینا خود توکل کو متاثر کرتا ہے......اس طرح کا سوال کرنے والے سے کہا جائے گا کہ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تم کوئی ایسی چیز ہی اختیار نہ کرو جو جلب منفعت یا دفع مضرت کا ذریعہ ہو؛ اس لئے کہ اگر منفعت ومضرت مقدر ہی ہے تو واقع ہوکر رہے گی اور اگر مقدر نہیں ہے تو ان کا واقع ہونا ممکن نہیں۔

دوسری رائے

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج کرانا مباح ہے اور نہ کرانا مستحب ہے، حضرت ابوبکرؓ صدیقؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا عمل بھی یہی منقول ہے۔

نیز حسن بصریؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے :

كان يكره شرب الأدوية كلها إلا اللبن والعسل ۔(۱)

حنابلہ کا مشہور ومفتیٰ بہ قول یہی ہے :

● ويباح التداوي بمباح وتركه أفضل ۔ (۲)

مباح شئے سے علاج کرنا جائز ہے اور نہ کرنا افضل۔

● مسألة التداوي مباح وتركه أفضل ، نص عليه واختاره القاضي وجماعة ۔ (۳)

علاج کرانا مباح ہے نہ کرانا افضل ہے، امام احمدؒ نے اس کی صراحت کی ہے اور قاضی ابویعلیؒ اور ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۱۰/ ۱۳۹۔

(۲) الروض المربع شرح زاد المستقنع: ۱/ ۲۱ ۳، کتاب الجنائز۔

(۳) المبدع فی شرح المقنع: ۲/ ۲۱۳، کتاب الجنائز، عیادۃ المریض۔

ان حضرات کے پیش نظر بعض روایات ہیں :

● سبعون ألفاً يدخلون الجنة لا حساب عليهم الذين لا يكتوؤن ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون ۔(۱)

ستر ہزار لوگ بغیر حساب وکتاب کے جنت میں داخل ہوں گے، یہ وہ لوگ ہوں گے جو نہ داغ کر علاج کرائیں گے، نہ جھاڑ پھونک کرائیں گے، نہ بدشگونی لیں گے اور وہ اپنے پروردگار پر بھروسہ کریں گے۔

● عن ابن عباس عن الجارية التي كانت تصرع ، وقالت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها ، قال : إن أحببت أن تصبري ولك الجنة ، وإن أحببت دعوت الله أن يشفيك ، فقالت : بل أصبر ؛ ولكني أنكشف فادع الله لي أن لا أنكشف فدعا لها أن لا تنكشف ۔ (۲)

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے اس باندی کے بارے میں مروی ہے، جو بے ہوش ہوجایا کرتی تھی، اس نے رسول اللہ ﷺ سے دُعاء کی، درخواست کی آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو صبر کرو اس کے بدلے تمہیں جنت حاصل ہوگی، اور چاہو تو میں اللہ سے دُعاء کروں تمہیں شفا عطا فرمادیں گے، اس نے عرض کیا: بلکہ میں صبر سے کام لوں گی؛ لیکن میں بے ستر ہوجاتی ہوں، میرے لئے اللہ سے دُعاء فرمائیں کہ اس کی نوبت نہ آئے، آپ نے ان کے لئے دُعاء فرمائی کہ وہ بے ستر نہ ہوجایا کرے۔

اس نقطۂ نظر کے حاملین کے سامنے بنیادی بات یہ ہے کہ رضاء بہ تقدیر کا تقاضا یہی ہے کہ بندہ اللہ کے فیصلے پر راضی رہے؛ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ جس عمل کو خود رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو، وہ خلافِ مستحب عمل کیسے ہوسکتا ہے؟ اگر آپ ﷺ نے محض بیان جواز کے لئے علاج کرایا ہوتا تو آپ ﷺ کے وہ ارشادات موجود نہ ہوتے، جن میں آپ ﷺ نے لوگوں کو علاج کرانے کی ترغیب دی ہے اور آپ ﷺ کا یہ عمل بھی نہ ہوتا کہ آپ ﷺ نے مختلف صحابہ کے علاج کے لئے اطباء بلائے اور اہتمام کے ساتھ ان کا علاج کرایا۔

---

(۱) کتاب الرقاق، باب یدخل الجنۃ سبعون الفاً بغیر حساب، حدیث نمبر:۶۱۷۵۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب المریض، باب فضل مایصرع من الریح، حدیث نمبر:۵۳۲۸۔

حدیث میں ستر ہزار لوگوں کے جنت میں بلا حساب داخل کئے جانے کے سلسلہ میں ''لا یتطببون'' کے جو الفاظ آتے ہیں، سیاق وسباق سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا منشاء یہ ہے کہ اللہ کی بجائے لوگوں کا علاج پر یقین نہ ہونا چاہئے، وہ طب وعلاج یا جھاڑ پھونک کو مؤثر حقیقی نہ سمجھیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ یا بعض اور صحابہ کے علاج سے گریز کرنے کا سبب یہ ہوسکتا ہے کہ اس زمانہ میں امراض کی تشخیص اور علاج کے فن نے اتنی ترقی حاصل نہیں کی تھی کہ اس سے صحت کا غالب گمان پیدا ہو؛ اس لئے ممکن ہے کہ انھوں نے علاج کو بے فائدہ سمجھا ہو۔

جن خاتون کو آپ ﷺ نے صبر کی تلقین کی، اس میں علاج کا ذکر نہیں ہے؛ بلکہ دُعاء کا ذکر ہے اور ممکن ہے کہ منجانب اللہ آپ ﷺ کے علم میں یہ بات ہو کہ ان کے لئے شفاء مقدر نہیں ہے۔

تیسری رائے

تیسری رائے یہ ہے کہ علاج کرانا مستحب ہے، جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر یہی ہے؛ چنانچہ امام نوویؒ حدیث: ''لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله عزوجل'' کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> في هذا الحديث إشارة إلى استحباب الدواء ، وهو مذهب أصحابنا وجمهور السلف وعامة الخلف ... وفيه رد على من أنكر التداوي من غلاة الصوفية وقال : كل شئ بقضاء وقدر فلا حاجة إلى التداوي ، وحجة العلماء هذه الأحاديث ويعتقدون أن الله تعالى هو الفاعل وأن التداوي أيضا من قدر الله وهذا كالأمر بالدعاء ۔ (۱)
>
> اس حدیث میں علاج کے مستحب ہونے کی طرف اشارہ ہے، یہی ہمارے اسلاف اور جمہور سلف وخلف کی رائے ہے...... اس میں ان غالی صوفیا کی تردید بھی ہے جو علاج کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر شئے قضاء وقدر سے متعلق ہے؛ لہٰذا علاج کی ضرورت نہیں، (ان کے مقابلہ) یہ حدیثیں اہل علم کی دلیل ہیں، ان علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے، علاج بھی اللہ تعالیٰ ہی کی تقدیر کا ایک حصہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ دُعاء کا حکم دیا گیا ہے۔

(۱) شرح نووی علی مسلم، باب لکل داء دواء واستحباب التداوی، نیز دیکھئے: فتح الباری: ۱۰/۱۵۹، مرقاۃ المفاتیح، کتاب الطب والرقی: ۸/۲۴۰۔

فقہ حنفی کی معروف کتاب فتاویٰ تاتارخانیہ میں نوازل ابواللیث سمرقندیؒ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے :

الرجل إذا ظهر به داء ، فقال الطبيب : قد غلب الدم فأخرجه فلم يخرجه حتى مات لا يكون مأجورا ۔(۱)

کسی آدمی کو بیماری ظاہر ہوئی، طبیب نے کہا: خون بڑھ گیا ہے؛ لہٰذا خون نکال لو، مگر مریض نے نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کی موت ہوگئی تو اس کو (علاج سے گریز کے اس عمل پر) کوئی ثواب نہیں ہوگا۔

نیز فتاویٰ ہندیہ میں بھی صراحت ہے کہ اگر علاج کے نتیجہ خیز ہونے کی اُمید ہو تو علاج کرانا چاہئے :

فی الجراحات المخوفة ، والقروح العظيمة الحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها إن قيل : قد ينجو وقد يموت ، أو ينجو ولا يموت ، يعالج ، وإن قيل : لا ينجو أصلا لا يداوی ؛ بل يترک کذا فی الظهيرية ۔ (۲)

خوف ناک اور بڑے زخموں یا مثانے وغیرہ میں ہوجانے والی پتھری کے بارے میں اگر کہا گیا کہ علاج کے ذریعہ یہ صحت یاب بھی ہوسکتا ہے اور اس کی موت بھی ہوسکتی ہے، یا یہ کہ علاج سے صحت یاب ہوجائے گا اور مرنے سے بچ جائے گا، تو اس کا علاج کرانا چاہئے اور اگر کہا جائے کہ اس کے صحت یاب ہونے کی بالکل اُمید نہیں ہے تو علاج نہیں کرایا جائے اور یوں ہی چھوڑ دیا جائے۔

شوافع نے بھی علاج کو عام طور پر مسنون یا مستحب لکھا ہے :

ويسن التداوی للمريض أو يستحب له ۔ (۳)

مریض کے لئے علاج کرانا مسنون یا مستحب ہے۔

حنابلہ کی بعض کتابوں میں بھی علاج کو سنت اور بعض میں مستحب قرار دیا گیا ہے :

ويسن التداوی لخبر : إن الله لم يضع داء إلا جعل له دواء غير الهرم ۔(۴)

---

(۱) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۱۸/ ۱۹۹، کتاب الکراھیۃ، الفصل التاسع عشر فی التداوی والمعالجات۔

(۲) الہندیہ: ۵/ ۳۵۴، کتاب الکراھیۃ، الباب الحادی والعشرون، فیما یسع من جراحات۔

(۳) الاقناع فی حل الفاظ أبی الشجاع: ۱/ ۲۰۹، کتاب الصلاۃ، فصل فی صلاۃ الجنائز۔

(۴) الاقناع: ۱/ ۱۹۳، کتاب الصلاۃ، فصل فی صلاۃ الجنائز۔

اس حدیث کی بنا پر کہ بوڑھاپے کے سوا کوئی بیماری نہیں جس کا علاج نہ ہو، علاج کرانا مسنون ہے۔

اس بات کو ایک دوسرے حنبلی فقہ نے ان الفاظ میں کہا ہے :

ویتوجه أنها مسئلة التداوی وأنه یستحب للخبر ۔ (۱)

فقہاء حنابلہ میں ابن قیمؒ اور بعض دوسرے اہل علم بھی علاج کے مستحب ہونے کے قائل ہیں :

واختار القاضی وابن عقیل وابن الجوزی وغیره فعله (أی التداوی) ۔ (۲)

قاضی، ابن عقیل اور ابن جوزی وغیرہ نے علاج کرانے کے قول کو ترجیح دی ہے۔

اس نقطۂ نظر کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جو علاج کی ترغیب کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، نیز یہ بات کہ آپ ﷺ نے خود اپنا علاج کرایا، اور آپ کا قول وعمل اگر وجوب کی دلیل نہ ہو تو کم سے کم استحباب پر تو ضرور ہی دلالت کرتا ہے۔

چوتھی رائے

چوتھا نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج مطلقاً مباح ہے، نہ مستحب ہے اور نہ خلاف مستحب؛ چنانچہ امام مالک سے منقول ہے: ''لا بأس بذالک''(۳) — بظاہر ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جن احادیث میں علاج کرانے کا امر ہے، وہ امر ارشاد ہے، امر وجوب نہیں ہے؛ اسی لئے مختلف فقہا سے یہ بات منقول ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو، مگر علاج نہ کرائے، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا :

وفی النوازل : استطلق بطنه أو رمدت عیناه فلم یعالج حتی أضعفه ومات فیه لا إثم علیه ۔ (۴)

---

(۱) الفروع وتصحیح الفروع: ۲/ ۱۳۲، کتاب الصلاۃ، باب ما یتعلق بالمریض وما یفعل عند الموت۔

(۲) حاشیۃ الروض المربع لابن القیم: ۵/ ۶، کتاب الجنائز۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن: ۱۰/ ۱۳۹۔

(۴) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۱۸/ ۱۹۹، کتاب الکراھیۃ، الفصل التاسع عشر فی التداوی والمعالجات، ہندیہ: ۵/ ۳۵۴، کتاب الکراھیۃ، الباب الحادی والعشرون فیما یسع من جراحات۔

نوازل ابوالليث سمرقندیؒ میں ہے کہ کسی کو دست ہو، یا آشوب چشم ہو گیا، پھر بھی علاج نہیں کرایا، یہاں تک کہ کمزور ہو گیا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کو گناہ نہیں ہوگا۔

اس طرح کی بات مختلف مذاہبِ فقہیہ کی کتابوں میں موجود ہے؛ لیکن یہ دراصل ایسے علاج سے متعلق ہے جس کا نافع ہونا موہوم یا کم سے کم مشکوک ہو؛ اسی لئے متعدد اہل علم نے یہ بات لکھی ہے کہ جان بچانے کے لئے کھانا تو واجب ہوگا؛ لیکن علاج واجب نہ ہوگا؛ کیوں کہ کھانے کا نافع ہونا یقینی ہے اور علاج کا نافع ہونا یقینی نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن بزاز کردریؒ فرماتے ہیں :

امتنع عن الأكل حتى مات جوعاً أثم و إن عن التداوی حتی تلف مرضا لا ؛ لأن عدم الهلاک بالأكل مقطوع والشفاء بالمعالجة مظنون ۔ (۱)

کوئی شخص کھانے سے رُک گیا؛ یہاں تک کہ بھوک سے اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر علاج سے رُک گیا، یہاں تک کہ بیماری کی وجہ سے وہ ہلاک ہو گیا، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو گنہگار نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ کھانا نہ کھانے کی وجہ سے ہلاک ہو جانا یقینی ہے اور علاج کی وجہ سے شفا حاصل ہونا غالب گمان کے درجہ میں ہے۔

فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ ہندیہ میں 'الفصول العمادیہ' کے حوالہ سے اسباب کے مختلف درجات کا بڑا اچھا تجزیہ کیا گیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

إعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش والخبز المزيل لضرر الجوع ، وإلى مظنون كالفصد والحجامة وشرب المسهل ، وسائر أبواب الطب أعنى معالجة البرودة بالحرارة ومعالجة الحرارة بالبرودة ، وهى الأسباب الظاهرة فى الطب ، وإلى موهوم كالكى والرقية ، أما المقطوع به فليس تركه من التوكل ؛ بل تركه حرام عند خوف الموت ، وأما الموهوم ، فشرط التوكل تركه إذبه وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله المتوكلين ، وأما الدرجة

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی الہندیہ: ۳۶۷/۶، کتاب الکراھیۃ، نوع فی التداوی۔

المتوسطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مناقضا للتوكل بخلاف الموهوم وتركه ليس محظورا بخلاف المقطوع به ؛ بل قد يكون أفضل من فعله في بعض الأحوال وفي حق بعض الأشخاص ، فهو على درجة بين الدرجتين ۔ (۱)

جان لو کہ نقصان کو دور کرنے والے اسباب تین قسم کے ہیں، ایک: وہ جو یقینی سبب ہے، جیسے: پانی جو پیاس کو دُور کرتا ہے اور روٹی جو بھوک کو دور کرتی ہے، دوسرے: وہ جو ظن غالب کے درجہ میں ہے، جیسے: فصد لگوانا، پچھنے لگوانا، دست آور دواء کا پینا اور علاج کی تمام صورتیں، یعنی ٹھنڈک کا گرمی سے اور گرمی کا ٹھنڈک سے علاج، یہ طب میں ظاہری اسباب ہیں، تیسرے: وہ سبب جو موہوم کے درجہ میں ہے، جیسے: داغنا اور جھاڑ پھونک کرنا، تو جو علاج یقینی ہو اس کو چھوڑ دینا توکل نہیں، اگر بالکلیہ موت کا اندیشہ ہو تو اس سے اجتناب کرنا حرام ہے، اور جو موہوم کے درجہ میں ہے متوکل ہونے کے لئے اس سے اجتناب کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے توکل کرنے والوں کی یہی صفت بیان کی ہے، تیسرا درجہ ان دونوں کے درمیان ہے، جو ظن غالب کے درجہ میں ہے، جیسے: اطباء کی رائے کے مطابق علاج کے لئے ظاہری وسائل کا اختیار کرنا تو اس کا اختیار کرنا توکل کے منافی نہیں ہے بخلاف موہوم سبب کے، اور اس کو چھوڑ دینا ناجائز نہیں ہے، بخلاف یقینی سبب کے؛ بلکہ بعض صورتوں میں اور بعض اشخاص کے حق میں اس کو اختیار کرنا افضل ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ دو درجوں کے درمیان ایک درجہ ہے۔

فقہاء مالکیہ کے یہاں بھی یہ وضاحت ملتی ہے :

والفرق بينها وبين التداوي أن التداوي لا يتيقن البرء منه ويتقين البرء من الغصة ۔ (۲)

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۵/ ۳۵۵، کتاب الکراھیۃ، الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات۔

(۲) حاشیۃ العدوی مع شرح مختصر الخلیل للخرشی، باب الزکوۃ: ۳/ ۲۹۔

(مضطر شخص کے لئے کسی چیز کے گھونٹنے) کے اور علاج کے درمیان فرق یہ ہے کہ علاج کے ذریعہ صحت مند ہونا یقینی نہیں اور (حلق میں اٹکا ہوا) لقمہ اُتارنے میں بچ جانا یقینی ہے۔

فقہ شافعی کی معروف کتاب ''أسنی المطالب'' میں ہے :

فإن ترک التداوي توکلا ففضیلة و یفارق استحبابه وجوب أکل المیتة للمضطر و إساغة اللقمة بالخمر بأنا لا نقطع بإفادته بخلاف ذینک ۔ (۱)

اگر از راہ توکل علاج نہ کرائے تو یہ افضل ہے، اور اس کے مستحب ہونے کا یہ حکم اس بات سے مختلف ہے کہ مردار کھانا اور شراب کے ذریعہ (حلق میں اٹکا ہوا) لقمہ اُتارنا جائز ہے؛ کیوں کہ ہمیں علاج کے مفید ہونے کا یقین نہیں، جب کہ ان دونوں کا نتیجہ خیز ہونا یقینی ہے۔

لہٰذا فقہاء کی اکثر عبارتیں جو صرف اباحت پر دلالت کرتی ہیں اور استحباب کی بھی نفی کرتی ہیں، ان کا تعلق ایسے علاج سے ہے، جس کے مفید ہونے کا ظن غالب نہ ہو۔

پانچویں رائے

پانچواں نقطۂ نظر یہ ہے کہ علاج کرانا واجب ہے، اگر چہ یہ رائے ائمہ متبوعین میں سے کسی کی نہیں ہے، یہاں تک کہ علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے ہے کہ گو متاخرین کے یہاں یہ قول موجود ہے؛ لیکن سلف میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا :

إن شیخ الاسلام ابن تیمیه قال : لست أعلم سالفا أوجب التداوی ، هو الخلاف عند المتأخرین موجود ؛ لکن من السلف یقولون : إنه محل إجماع أن التداوی لیس واجبا ؛ فلا یجب علی الإنسان أن یتداوی ، وإن کان بعض أهل العلم قد استحبه لکنه لا یجب ؛ فلا یجب علی الإنسان أن یتداوی ، لو أنه اختار أن یصبر فله ذلک ۔ (۲)

(۱) أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، کتاب الجنائز: ۱/ ۲۹۵۔ (۲) شرح العمدۃ لابن قدامۃ: ۱/ ۲۰۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: میں اس بات سے واقف نہیں ہوں کہ سلف میں سے کسی نے علاج کو واجب قرار دیا ہو؛ البتہ اس سلسلے میں متاخرین کے درمیان اختلاف موجود ہے، سلف میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہے کہ علاج واجب نہیں ہے؛ لہٰذا انسان پر علاج کرانا واجب نہیں ہے؛ اگرچہ بعض اہل علم نے علاج کو مستحب قرار دیا ہے؛ لیکن وہ بھی وجوب کے قائل نہیں ہیں، پس انسان کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ علاج کرائے ہی، اگر وہ صبر اور برداشت اختیار کرنا چاہے تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے۔

لیکن فقہاء مالکیہ کے یہاں خصوصاً اور بعض اور فقہاء کے یہاں بھی علاج کے سلسلہ میں وجوب کا قول ملتا ہے :

ویجوز التداوی وقد یجب وسواء کان التداوی (ظاھراً) فی ظاھر الجسد کوضع دواء علی جرح (وباطناً) کسفوف وشربة لوجع الباطن الخ ـ (۱)

علاج جائز ہے اور کبھی واجب کے درجہ میں بھی آجاتا ہے، چاہے علاج جسم کے ظاہری حصہ کا ہو، جیسے: زخم پر دوا لگانا، یا جسم کے باطنی حصہ میں، جیسے: درد کے لئے سفوف اور شربت۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں بھی اس طرح کا قول ملتا ہے :

وقال بعض العلماء : إنه یجب التداوي إذا ظن نفعه ـ (۲)

بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر علاج سے نفع کی اُمید ہو تو علاج کرانا واجب ہے۔

خود علامہ ابن تیمیہؒ رقمطراز ہیں :

وإنما أوجبه طائفة قلیلة کما ذکره بعض أصحاب الشافعی واحمد ـ (۳)

---

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر:۱/ ۲۳۰، باب فی جمل من مسائل شتی، فصل فی بعض السنن، حکم التداوی۔

(۲) الشرح الممتع علی زاد المستقنع، کتاب الجنائز: ۵/ ۲۳۴۔

(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۱/ ۵۶۴، کتاب الجنائز۔

کچھ لوگوں نے علاج کو واجب بھی قرار دیا ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے ذکر کیا ہے۔

عام طور پر جو فقہاء کے یہاں وجوب کا قول نہیں ملتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں علاج کے فن نے موجودہ دور کی طرح ترقی نہیں کی تھی؛ اس لئے علاج کا نافع ہونا شک اور وہم کے درجہ میں ہوتا تھا، ورنہ شریعت میں انسانی جان کی جو اہمیت ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات مزاجِ شریعت سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے کہ بعض حالات میں علاج کرانا واجب ہے۔

درحقیقت علاج کو مباح قرار دینے والوں، مستحب کہنے والوں اور واجب سمجھنے والوں کی بنیادی دلیل وہی حدیثیں ہیں، جن میں علاج کا حکم دیا گیا ہے، (۱) جن لوگوں نے علاج کو مباح قرار دیا ہے، ان کے نزدیک یہ امر ارشاد و اباحت کے لئے ہے، جن حضرات نے مستحب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک استحباب کے لئے ہے اور جن حضرات نے واجب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک امر اپنے اصل معنیٰ 'وجوب' کے لئے ہے۔

ان تمام نقاطِ نظر اور دلائل کو سامنے رکھ کر جو بات راجح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ علاج عام حالات میں مستحب، بعض حالات میں مباح اور بعض صورتوں میں واجب ہے؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

فإن الناس قدتنازعوا فی التداوي هل هو مباح أو مستحب أو واجب ؟ والتحقيق أن منه ما هو محرم ، ومنه ما هو مكروه ، ومنه ما هو مباح ، وقد يكون ما هو واجب ، وهو ما يحكم أنه يحمل به بقاء النفس لا بغيره كما يجب أ كل الميتة عند الضرورة ؛ فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء ، وقد قال مسروق : من اضطر إلى أكل الميتة ، فلم يأكل حتى مات دخل النار ، فقد يحصل أحيانا للإنسان إذا استحرَّ المرض مالم يتعالج معه مات ، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة كالتغذية للضعيف وكإستخراج الدم أحيانا ۔ (۲)

علاج کے سلسلے میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ مباح ہے، یا مستحب یا واجب؟ تحقیق یہ ہے کہ علاج کی بعض صورتیں حرام ہیں، بعض مکروہ ہیں، بعض

(۱) ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الرجل یتداوی، حدیث نمبر: ۳۸۵۵۔

(۲) مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: ۱۲/ ۱۸۔

مباح ہیں اور بعض واجب ، واجب صورت وہ ہے جب بتایا جائے کہ زندگی کا بقاء اس کے بغیر نہیں ہوسکتا ، جیسا کہ ضرورت کے وقت مردار کا کھانا واجب ہے تو یہ بھی ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک واجب ہے ، نیز مسروقؒ نے کہا کہ جو شخص مردار کے کھانے پر مجبور ہوگیا اور اس نے نہیں کھایا ، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا ، کبھی کبھی انسان پر ایسی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے کہ بیماری شدت اختیار کرلیتی ہے اور اس کے باوجود علاج نہیں کیا گیا تو موت واقع ہوجاتی ہے ، عادۃ جو علاج کیا جاتا ہے ، وہ زندگی کے تحفظ کا ذریعہ بنتا ہے ، جیسے کمزور آدمی کا غذا لینا اور کبھی کبھی خون کا نکلوانا ۔

فقہاء کی آراء کا ماحصل

● عام حالات میں علاج کا مستحب ہونا تو ظاہر ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ یہی جمہور کا مذہب ہے ۔

● اگر انسان کا علاج اس لئے ضروری ہو کہ اس کے علاج نہ کرانے سے دوسروں کا حق متاثر ہوتا ہو ، یا دوسروں کو ضرور پہنچتا ہو ، جیسے کوئی شخص ایڈز کا مریض ہو کہ اس کے علاج نہ کرانے کی وجہ سے دوسرے متعلقین اس مرض کے شکار ہوسکتے ہوں ، یا وہ عنین ہو اور اس کے علاج نہ کرانے کی وجہ سے بیوی کا حق متاثر ہوتا ہو تو ان صورتوں میں علاج کرانا واجب ہے ؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا : ''لاضرر ولا ضرار'' (۱) اور فقہاء کے یہاں مسلمہ قاعدہ ہے : ''الضرر یزال'' فقہاء نے اگر چہ یہ بات لکھی ہے کہ کسی شخص کو علاج پر مجبور کرنا مکروہ ہے : ''ویکرہ إکراہ المریض علیہ'' (۲) اور یہ کہ فائدہ کی اُمید ہو تب بھی علاج واجب نہیں : ''ولا یجب التداوي إذا ظن نفعہ'' (۳) مگر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے علاج کرانے اور نہ کرانے سے دوسروں کا نفع وضرر متعلق نہ ہو ۔

● اگر معالج کی رائے کے مطابق صحت یابی کی اُمید نہ ہو تو علاج کرانا بھی جائز ہے اور ترک علاج کی بھی گنجائش ہے ؛ بشرطیکہ مریض یا اس کے ولی کی یہ نیت نہ ہو کہ اس طرح جلد سے جلد مبتلیٰ بہ کی موت ہوجائے ؛ کیوں کہ جو چیزیں مباح ہوتی ہیں ، وہ بھی نیت ومقصد کے تابع ہوتی ہیں :

(۱) رواہ ابن ماجہ ، کتاب الأحکام ، حدیث نمبر : ۲۳۴۱ ۔
(۲) الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع : ۱/ ۲۰۹ ، کتاب الصلاۃ ، فصل فی صلاۃ الجنائز ۔
(۳) الفروع وتصحیح الفروع : ۲/ ۱۳۲ ، کتاب الجنائز ، باب ما یتعلق بالمریض ومایفعل عند الموت ۔

وأما المباحات فإنها تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله ۔ (۱)

مقصد کے اعتبار سے مباحات کی صفت بدلتی رہتی ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ جب کسی عمل کو کسی خاص مقصد کے لئے ترک کیا جائے تو وہ بھی ایک فعل کے درجہ میں ہوتا ہے، جسے: فقہ کی اصطلاح میں ''کف'' کہتے ہیں :

إن الكف فعل النفس فإن الفعل كما ينسب إلى الجوارح ينسب إلى النفس ۔ (۲)

''کف''، نفس کا فعل ہے، فعل جس طرح اعضا اور جوارح کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، نفس کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

لہٰذا اگر ترک علاج اس لئے ہو کہ مریض کی موت جلد واقع ہو جائے تو یہ ایک طرح سے نفس کو ہلاک کرنے کے درجہ میں ہے، ایسی صورت میں 'ترک علاج' گناہ اور حرام ہے، اور اگر یہ نیت نہ ہو صرف اس قدر مقصود ہو کہ اب علاج کا فائدہ نہیں ہے؛ لہٰذا کارِعبث کیوں کیا جائے تو ترکِ علاج میں حرج نہیں۔

● اگر علاج ممکن ہو؛ لیکن وہ مالی اعتبار سے مطلوبہ علاج کرانے کے موقف میں نہیں ہے تو اس صورت میں بھی ترک علاج جائز ہے؛ کیوں کہ: ''لا يكلف الله نفسا إلا وسعها''۔

صحت وزندگی سے مایوس عام مریضوں سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ علاج کے لئے مریض یا اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ — اس سلسلے میں یہ بات ظاہر ہے کہ علاج نفقہ کا حصہ ہے، اگرچہ فقہاء متقدمین علاج کو نفقہ کا حصہ خیال نہیں کرتے تھے؛ لیکن یہ اس بنیاد پر تھا کہ اس زمانہ میں علاج کے لئے زیادہ اخراجات کی ضرورت نہیں پڑتی تھی؛ لیکن نفقہ کی جو تعریف کی گئی ہے، اس میں یقینی طور پر علاج بھی داخل ہے :

وفي الشرع : الإدرار على شئ بما فيه بقاؤه ، كذا في الفتح ۔ (۳)

شرعاً نفقہ ان چیزوں کا فراہم کرنا ہے جس میں انسانی زندگی کا بقاء ہو۔

کیوں کہ غذا سے بڑھ کر بقائے حیات کے لئے صحت وعلاج ضروری ہے، خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی بعض ایسی عبارتیں مل جاتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات بھی علاج کو نفقہ کا حصہ تصور کرتے تھے؛ چنانچہ صاحب ہدایہ 'مضارب' کے نفقہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

(۱) الأشباہ والنظائر: ۱/ ۸۷، القاعدۃ الاولیٰ، لاثواب إلا بالنیۃ۔

(۲) حموی علی الأشباہ: ۱/ ۹۵، القاعدۃ الاولیٰ: لاثواب إلا بالنیۃ، ط: دار الکتب العلمیۃ۔

(۳) رد المحتار: ۵/ ۲۷۷، کتاب الطلاق، باب النفقۃ۔

أما الدواء ففي ماله (المضارب) في ظاهر الرواية عن أبي حنيفه أنه يدخل في النفقه ؛ لأنه لإصلاح بدنه ولا يتمكن من التجارة إلا به فصار كالنفقة ۔(۱)

جہاں تک اس کے مال میں سے مضارب کے علاج کی بات ہے تو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ظاہر روایت کے مطابق یہ نفقہ میں شامل ہے؛ اس لئے کہ اس کا مقصد جسم کی اصلاح ہے اور اس کے بغیر تجارت ممکن نہیں ہے؛ لہٰذا یہ بھی نفقہ کی طرح ہے۔

موجودہ دور کے فقہاء کا عام رجحان یہی ہے کہ علاج بھی نفقہ میں شامل ہے، عالم اسلام کے فقہاء میں ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ (۲) اور علماء ہند میں مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ (۳) نے اس کی صراحت کی ہے۔

اُصول یہ ہے کہ زوجیت کی بنا پر بیوی کا نفقہ جو شوہر پر واجب ہوتا ہے، وہ اس کے باوجود واجب ہوتا ہے کہ بیوی غنی ہو؛ کیوں کہ یہ نفقہ عورت کے ''احتباس للزوج'' (شوہر کے لئے مخصوص ہونے) کا عوض ہے، محض تبرع نہیں ہے؛ لہٰذا بیوی کے علاج کی ذمہ داری بشرط استطاعت شوہر پر ہے، جس شخص کے پاس خود اتنا مال موجود ہو کہ وہ اپنا علاج کرا سکے، اس پر خود اپنا علاج کرنا واجب ہوگا اور ورثہ کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اس کا علاج کرانے میں اس لئے حارج ہو جائیں، کہ اس کی وجہ سے اُس کا ترکہ کم ہو جائے گا، اور جو خود اپنا علاج کرانے پر قادر نہ ہو، تو اقارب پر نفقہ واجب ہونے کی جو ترتیب اور جو تفصیل فقہاء نے لکھی ہے، اس کے مطابق ان اقارب پر اس مریض کا علاج کرانا واجب ہوگا۔

خلاصۂ بحث

لہٰذا ان تفصیلات کی روشنی میں اس حقیر کی رائے یہ ہے :

(۱) جس مریض کے سلسلے میں معتبر معالجین کی رائے ہو کہ اب اس کی صحت کی واپسی کی اُمید نہیں ہے اور نہ اس کی زندگی کے بچنے کی اُمید ہے، تو ایسے مریض کے لئے اپنا علاج نہ کرانے کی گنجائش ہے؛ بشرطیکہ اس کا مقصد جلد مرنا نہ ہو، یہی حکم مریض کے اولیاء کے لئے بھی ہے؛ کیوں کہ جمہور کے نزدیک علاج کرانا واجب نہیں ہے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ اس علاج کے نافع ہونے کی اُمید بھی نہ ہو۔

---

(۱) الہدایہ، کتاب المضاربۃ، باب المضارب یضارب: ۳/۲۷۳۔

(۲) الفقہ الاسلامی وأدلتہ: ۷/۷۵۴، الباب الثالث، الفصل الخامس، المبحث الاول، نفقۃ الزوجۃ۔

(۳) مباحث فقہیہ: ۳۰۶۔

(۲) جو علاج مطلوب ہے، اگر وہ نافع ہو سکتا ہو؛ لیکن معاشی اعتبار سے اس پر قدرت نہ ہو تب بھی: ''لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا'' کے تحت مریض پر علاج کرانا واجب نہیں ہے۔

(۳) اگر مریض خود اپنا علاج جاری رکھنا چاہے تو ورثہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے علاج کو روک دیں۔

(۴) اگر مریض آلۂ تنفس پر ہو اور ڈاکٹروں نے مریض کی زندگی اور فطری طور پر نظام تنفس کی بحالی سے مایوسی ظاہر کر دی ہو تو ورثہ کے لئے جائز ہوگا کہ مصنوعی آلۂ تنفس علاحدہ کر دیں۔

(۵) اگر مریض مصنوعی آلہ تنفس پر ہو؛ لیکن ڈاکٹرس اس کی زندگی سے مایوس نہ ہوئے ہوں اور اُمید ہو کہ فطری طور پر تنفس کا نظام بحال ہو جائے گا تو مریض کے ورثہ کے لئے اسی وقت مشین کا ہٹانا درست ہوگا؛ جب کہ مریض کی اَملاک سے اس علاج کا جاری رکھنا ممکن نہ ہو، نہ ورثہ ان اخراجات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور نہ اس علاج کو جاری رکھنے کے لئے کوئی اور ذریعہ میسر ہو۔

آلۂ تنفس کے رکھنے اور نکالنے کے سلسلے میں رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے ۱۴۰۸ھ ۱۹۸۷ء میں جو فیصلہ کیا ہے، یہاں اس کا بھی نقل کرنا مناسب ہوگا:

> جس مریض کے جسم میں زندگی برقرار رکھنے والے آلات لگے ہوں، اگر اس کے دماغ کی کارکردگی مکمل طور پر بند ہو جائے اور تین ماہر ڈاکٹر اس بات پر متفق ہوں کہ اب دماغ کی یہ کارکردگی دوبارہ بحال نہیں ہو سکتی تو اس مریض کے جسم سے لگے ہوئے آلات ہٹا لینا درست ہے، خواہ ان آلات کی وجہ سے مریض میں حرکت قلب اور نظام تنفس قائم ہو؛ البتہ مریض کی موت شرعاً اس وقت سے معتبر مانی جائے گی، جب ان آلات کے ہٹانے کے بعد قلب اور تنفس اپنا کام بند کر دیں۔

● ● ●

حرمتِ مصاہرت اور موجودہ حالات ☆

خالد سیف اللہ رحمانی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن نعمتوں سے نوازا ہے، ان میں سے ایک اہم نعمت خاندان ہے؛ حالاں کہ توالد وتناسل کا نظام دوسرے جانداروں میں بھی ہے؛ لیکن ان کے یہاں خاندانی شناخت نہیں ہے، یہ خاندانی نظام بہت بڑی نعمت ہے، انسان کی حفاظت، تعلیم وتربیت، مصیبتوں میں کام آنے، غم کو ہلکا اور خوشی کو دوبالا کرنے میں خاندان کا بہت اہم رول ہوتا ہے، خاندان تین اکائیوں پر مشتمل ہوتے ہیں: دادیہال، نانیہال اور سسرال، دادیہال باپ کی طرف سے، نانیہال ماں کی طرف سے، سسرال شوہر وبیوی کی طرف سے، دادیہال اور نانیہال نسب کی بنیاد پر ہوتا ہے، سسرال کی بنیاد رشتۂ نکاح پر ہوتی ہے، خاندان کا وجود اتنی بڑی نعمت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بطور احسان ذکر فرمایا ہے:

وَ هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ۔ (۱)

صہر (ص پر زبر) کے معنی رشتہ وقرابت کے آتے ہیں، (۲) اسی مناسبت سے شوہر کی بیوی کے گھر والوں سے اور بیوی کی شوہر کے گھر والوں سے جو قرابت پیدا ہوتی ہے، اس کو مصاہرت کہتے ہیں، (۳) فقہ کی اصطلاح میں بھی شوہر وبیوی کی طرف سے جو محرم رشتے دار ہوں، ان کو ''صہر'' کہتے ہیں۔ (۴)

سسرالی رشتے کی بنیاد پر محرم ہونے کا ذکر خود قرآن مجید میں موجود ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

☆ جمعیۃ علماء ہند کے تحت قائم ادارۃ المباحث الفقہیہ نے چودہواں فقہی اجتماع منعقدہ: جامع علوم القرآن جمبوسر، گجرات کیلئے حرمت مصاہرت کا موضوع رکھا تھا، اسی پس منظر میں یہ تحریر مرتب کی گئی ہے۔

(۱) الفرقان: ۵۴۔

(۲) القاموس المحیط، مادہ: صہر۔

(۳) تاج العروس، مادہ: ص، ھ، ر۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۳۸۴، کتاب الوصایا، باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم۔

وَاُمَّهٰتُ نِسَآىِٕكُمْ وَرَبَآىِٕبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآىِٕكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۔ (۱)

اور تم پر تمہاری بیویوں کی مائیں بھی حرام کی گئی ہیں اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو تمہارے زیر پرورش ہیں، جو تمہاری ان بیویوں سے ہیں جن سے تم صحبت کر چکے ہو، اگر تم نے ان سے صحبت نہیں کی (اور ان سے علاحدگی ہوگئی) تو پھر ان سے نکاح کرنے میں تمہارے لئے حرج نہیں۔

مصاہرت کی بنیاد پر جو رشتے حرام ہوتے ہیں، بنیادی طور پر ان کے چار گروپ ہیں :

(الف) بیویوں کی مائیں، ان کی دادیاں، نانیاں اور اس سلسلے کی اوپر کی خواتین۔

(ب) بیوی کی بیٹیاں، اور ان کی اولاد کی بیٹیوں کا سلسلہ نیچے تک، بشرطیکہ اس بیوی سے صحبت کر چکا ہو، اگر صحبت کی نوبت نہیں آئی، پہلے ہی طلاق ہوگئی، تو اس کی بیٹی سے نکاح جائز ہے، جیسا کہ سورۂ نساء کی آیت نمبر: ۲۳ میں ذکر آچکا ہے؛ البتہ اللہ تعالیٰ نے ان بیٹیوں کے زیر پرورش ہونے (فی حجورکم) کی جو بات فرمائی ہے، وہ شرط کے درجہ میں نہیں ہے، بیوی کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو یا نہیں ہو، وہ اس پر حرام ہے، یہاں یہ تعبیر ترغیب کے طور پر ہے کہ ایسا نہ ہونا چاہئے کہ عورت سے تو نکاح کرلے اور جو اولاد اس کے ساتھ ہو اس کو چھوڑ دے؛ البتہ احناف کے نزدیک اگر بیوی سے صحبت کی نوبت نہیں آئی؛ لیکن اس کے ساتھ ایسی تنہائی ہوگئی ہو کہ میاں بیوی کے ازدواجی تعلق میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی، جس کو فقہ کی اصطلاح میں 'خلوتِ صحیحہ' کہتے ہیں تو یہ بھی صحبت کرنے ہی کے حکم میں ہے اور اس عورت کی لڑکیاں مرد پر حرام ہوں گی :

وأصحابنا ما أقاموا الخلوة الصحيحة مقام الوطئی في حرمة البنات ۔ (۲)

(ج) بیٹے اور اس کی اولاد کی بیویاں، نیز نواسے اور اس کی اولاد کی بیویاں، خواہ کتنے ہی نیچے کے پوتے اور نواسے کی بیوی ہو، وہ حرام ہوگی۔

(د) باپ، دادا، نانا اور اس سے اوپر کے دادا، نانا کی بیویاں۔(۳)

(۱) النساء: ۲۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۳۳۶، کتاب النکاح، الباب السابع فی المہر، الفصل الثانی فیما یتأکد بہ المہر ۔

(۳) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ، کتاب النکاح، القسم الثانی المحرمات الصہریۃ: ۱/ ۲۷۴۔

اب سوال یہ ہے کہ مصاہرت کے رشتوں کی حرمت کن اسباب کے تحت قائم ہوگی ، بحیثیت مجموعی وہ درج ذیل ہیں، جن میں بعض پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے :

- نکاح صحیح۔
- نکاح فاسد۔
- وطی بالشبہ۔
- وطی فی الدبر۔
- زنا۔
- دواعیٔ وطی۔

نکاح صحیح

نکاح صحیح کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے؛ کیوں کہ خود قرآن مجید میں صراحتاً اس کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ موسوعہ فقہیہ میں ہے :

اتفق الفقهاء علی أنه يحرم بالمصاهرة علی التأبيد ۔ (۱)

نکاح فاسد

نکاح فاسد سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے؛ چنانچہ علامہ حمویؒ فرماتے ہیں :

الحرمة التی تثبت بالمصاهرة لا تثبت بالنكاح الفاسد وتثبت بالنكاح الصحيح ۔ (۲)

حرمت مصاہرت نکاح فاسد سے ثابت نہیں ہوتی ہے، نکاح صحیح سے ثابت ہوتی ہے۔

البتہ اگر نکاح فاسد کے بعد صحبت کر لی، تو اب حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے :

تثبت بالوطئ فی النكاح الفاسد وكذا بالوطئ عن شبهة بالإجماع ۔ (۳)

علامہ ابن منذرؒ سے نقل کیا گیا ہے :

قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم علی أن الرجل إذا وطئ امرأة بنكاح فاسد أو شراء فاسد ، أنها تحرم علی أبيه وابنه ، وأجداده وولد ولده ، وهذا مذهب مالک ،

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۳۶۸/۳/۷۔

(۲) غمز عیون البصائر فی شرح الاشباہ والنظائر: ۴۳۲/۳۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲۶۰/۲، کتاب النکاح، فصل المحرمات بالمصاہرۃ الخ۔

والأوزاعي والشافعي ، وأحمد ، و إسحاق ، و أبي ثور ، وأصحاب الرائي ؛ لأنه وطئ يلحق به النسب فأثبت التحريم كالوطئ المباح ۔ (۱)

علامہ ابن منذرؒ نے کہاہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ نکاح فاسد کی بناء پر عورت سے صحبت کی جائے یا بیع فاسد کی بناء پر باندی سے، تو وہ صحبت کرنے والے مرد کے باپ، بیٹے، دادا، پوتے وغیرہ پر حرام ہوجائے گی، یہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ امام اسحاقؒ، ابوثورؒ اور اصحاب رائے کا مذہب ہے، اس لئے کہ یہ صحبت کی ایسی صورت ہے جو ثبوت نسب کا ذریعہ بنتا ہے؛ لہٰذا جیسے مباح طریقے پر صحبت کرنے کی وجہ سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس سے بھی حرمت پیدا ہوجائے گی۔

وطی بالشبہ

اگر کسی عورت کو غلط فہمی میں بیوی سمجھ کر اس سے صحبت کر لی، تو اس سے بھی حرمت مصاہرت پیدا ہوجاتی ہے :

فمن زنى بامرأة أو وطئها بشبهة حرمت عليه أصولها وفروعها ، وتحرم الموطوءة على أصول الواطئ وفروعه ۔ (۲)

جس نے کسی عورت سے زنا کیا، یا شبہ میں صحبت کر لی تو مرد پر اس عورت کے اُصول وفروع اور عورت پر اس مرد کے اُصول وفروع حرام ہوجائیں گے۔

یہی نقطۂ نظر فقہاء مالکیہ کا بھی ہے :

إن تلذذ الشخص بالمرأة بسبب شبهة النكاح يحصل به التحريم لأصول المتلذذ بها وفروعها على المتلذذ وعلى أصوله وفروعه ۔ (۳)

اگر ایک شخص کسی عورت سے شبہ نکاح کی وجہ سے لذت اندوز ہو تو اس عورت کے اُصول وفروع پر وہ مرد اور اس مرد کے اصول وفروع پر عورت حرام ہوجائے گی۔

---

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع، ت: الترکی: ۲۰/۲۸۹، کتاب النکاح، مسئلۃ: ویثبت تحریم المصاہرۃ الخ۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار: ۱/۴۴۸، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

(۳) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی: ۲/۱۸، باب فی النکاح، المحرمات فی النکاح۔

یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے؛ بلکہ علامہ ابن منذرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے :

ویثبت بوطئ الشبهة علی الصحیح من المذهب ... وحکاه ابن المنذر إجماعاً۔ (۱)

مذہب حنبلی کے صحیح تر قول کے مطابق وطی بالشبہ سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے...... اور علامہ ابن منذرؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

وطی بالشبہ سے کیا مراد ہے اور اس کی کیا صورتیں ہیں؟ اس کا فقہاء احناف نے بہت دقت نظر کے ساتھ تجزیہ کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں :

(الف) وطی بشبہۃ المحل: یعنی ایسی عورت سے وطی کہ دلیل شرعی کے شبہ کی وجہ سے اس سے وطی کو حلال سمجھ لیا گیا، جیسے بیوی کو طلاق بائن دی، وہ عدت کی حالت میں ہے، سابق شوہر اس کا نفقہ ادا کر رہا ہے، اس کے لئے رہائش فراہم کر رہا ہے اور اس مطلقہ کو ابھی کسی اور مرد سے نکاح کی اجازت نہیں ہے، اس کی وجہ سے اس کو خیال ہو گیا کہ ابھی وہ اس کے لئے حلال ہے اور اس نے اس سے وطی کر لی، اس کو وطی بشبہۃ الملک اور وطی بشبہۃ الحکمیہ بھی کہتے ہیں۔

(ب) وطی بشبہۃ الفعل: جس کے حلال ہونے پر دلیل شرعی کا کوئی شبہ بھی نہیں ہو؛ لیکن اس سے وطی کو جائز خیال کر کے وطی کر لے، جیسے اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لی، یا شب زفاف میں کسی عورت کو مرد کے پاس بھیج دیا گیا، اس نے بیوی سمجھ کر وطی کر لیا؛ حالاں کہ وہ اس کی بیوی نہیں تھی، اس کو وطی بشبہۃ الاشتباہ بھی کہتے ہیں۔

(ج) وطی بشبہۃ العقد: اس عورت سے وطی کرنا جس کے ساتھ صورتاً نکاح کا ایجاب وقبول ہوا؛ لیکن نکاح درست نہیں ہوا، جیسے ایک بہن کی موجودگی میں دوسری بہن سے ایجاب وقبول کیا اور نکاح صحیح سمجھ کر اس عورت سے وطی کر لی۔ (۲)

گویا وطی بالشبہ کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں؛ البتہ ایک نکتہ میں اختلاف ہے۔

---

(۱) الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، ت: الترکی: ۲۰/۲۸۶، کتاب النکاح، باب المحرمات فی النکاح۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب الحدود، باب الوطئ الذی یوجب الحد والذی حسبہ: ۳/۲۰۷-۲۱۲، فتح القدیر، باب الوطئ الذی یوجب الحد أولا یوجبہ: ۴/۱۳۸-۱۴۳۔

وطی فی الدبر

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر مرد نے اس سے غیر فطری راستہ سے وطی کی، توحرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ حصول اولاد کا محل نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں :

لو وطئ دبر المرأة لا تثبت به الحرمة ؛ لأنه ليس بمحل الحرث فلا يفضي إلى الولد ۔ (۱)

نیز علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں :

إنه لا بد أن يكون في القبل ؛ لأنه لو وطئ المرأة في الدبر ؛ فإنه لا يثبت حرمة المصاهرة وهو الأصح ۔ (۲)

حرمت مصاہرت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وطی آگے کے راستہ میں ہو، اگر عورت سے پیچھے کے راستہ میں وطی کرے، توصحیح تر قول کے مطابق حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔

دوسرے فقہاء کا نقطۂ نظر اس سے مختلف ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عورت کے ساتھ پچھلے راستہ میں وطی کی جائے تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ چنانچہ علامہ قرافی مالکیؒ فرماتے ہیں :

الوطئ في الدبر كالوطئ في القبل في إفساد العبادات وإيجاب الغسل من الجانبين ... وحرمة المصاهرة الخ ۔ (۳)

غیر فطری راستہ سے وطی عبادات کو فاسد کرنے میں طرفین پر غسل واجب نہیں اور حرمت مصاہرت ثابت ہونے میں فطری راستہ سے وطی کرنے ہی کے حکم میں ہے۔

فقہ شافعی کی معروف کتاب البیان میں ہے :

قال أصحابنا : وجميع الأحكام التي تتعلق بالوطئ في القبل ... تتعلق بالوطئ في الدبر ، الخ ۔ (۴)

---

(۱) تبیین الحقائق: ۲/۱۰۷، کتاب النکاح فصل فی المحرمات۔

(۲) البحر الرائق: ۳/۱۰۶، کتاب النکاح فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی: ۴/۴۱۸، کتاب النکاح، الباب الأول فی اقطاب العقد، الفصل الأول فی المرضعة۔

(۴) البیان فی مذہب الامام الشافعی: ۹/۴۰۰، کتاب الصداق، مسئلۃ: ثبوت المہر بالوطئ الخ۔

وہ تمام احکام جو فطری راہ سے وطی کرنے سے متعلق ہیں، غیر فطری راہ، یعنی پیچھے راستہ سے وطی کرنے سے بھی ثابت ہوجاتے ہیں۔

بلکہ بعض فقہاء شوافع نے غیر فطری راستہ سے وطی بالشبہ کی صراحت کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ بالا جماع اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی ؛ لیکن محرمیت ثابت نہیں ہوگی ، گویا نکاح تو اس عورت کے اُصول وفروع سے حرام ہوجائے گا ؛ لیکن پردہ، خلوت اور ساتھ سفر کرنے کے سلسلے میں محارم کے ساتھ جو خصوصی رعایت ہے، وہ رعایت حاصل نہیں ہوگی :

(وكذا) الحية (الموطؤة) ولو في الدبر (بشبهة) إجماعاً أيضاً ؛ لكن لا تثبت بها محرمية ۔ (۱)

فقہاء حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ غیر فطری راستہ سے اگر وطی کی گئی تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی ، یہاں تک کہ حنابلہ کے نزدیک اگر دو مرد لواطت کے مرتکب ہوں تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی :

ويثبت تحريم المصاهرة بوطئ حلال و حرام وشبهة ولو في الدبر ... ويحرم باللواط ما يحرم بوطئ المرأة فمن تلوط بغلام أو ببالغ حرم على كل واحد منهما أم الآخر وابنته ۔ (۲)

حرمت مصاہرت وطئ حلال، وطئ حرام اور وطئ بالشبہ سے بھی ثابت ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اگر غیر فطری راہ سے وطی کی ، تب بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی اور لواطت سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی...... جو کسی لڑکے یا بالغ مرد کے ساتھ لواطت کرے تو ان میں سے ہر ایک پر دوسرے کی ماں ، اور بیٹی حرام ہوجائے گی۔

غرضیکہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک غیر فطری راہ میں وطی کرنے سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج: ۶/ ۲۷۵، کتاب النکاح، باب ما یحرم من النکاح۔

(۲) الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل: ۳/ ۱۸۲، کتاب النکاح، باب المحرمات فی النکاح، فصل: و یحرم بالمصاہرۃ أربع۔

زنا سے حرمت

زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں عہد صحابہ سے اختلاف رائے رہا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ زنا سے حرمت مصاہرت کے پیدا ہونے کے قائل ہیں، ان میں سے بعض آثار قوی ہیں اور بعض ضعیف، اور بعض صریح ہیں اور بعض صریح نہیں ہیں، اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوتی ہے، ان میں بھی بعض صحیح ہیں اور بعض متکلم فیہ؛ لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے صریح ہیں، بخاری اور اس کی شرح فتح الباری میں ان آثار کا ذکر موجود ہے اور ان پر کلام بھی مذکور ہے۔(۱)

صحابہ کے بعد ائمہ متبوعین اور دیگر مجتہدین کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، جس عورت سے زنا کیا گیا، اس کے اُصول وفروع زانی پر اور زانی کے اُصول وفروع اس عورت پر حرام ہوجائیں گے؛ چنانچہ علامہ موصلیؒ فرماتے ہیں :

> (والزنا يوجب حرمة المصاهرة) فمن زنى بإمرأة أو وطئها بشبهة حرمت عليه أصولها وفروعها ، وتحرم الموطؤة على أصول الواطئ وفروعه ۔ (۲)

یہی نقطۂ نظر امام احمد بن حنبلؒ اور سلف صالحین میں حسن بصریؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے :

> ذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة فمن زنى بامرأة حرمت عليه أمها وابنتها ، وحرمت هي على أبيه وابنه وهو قول الحسن ، وعطاء ، وطاؤس ، ومجاهد ، والشعبي ، والنخعي ، الثوري ۔ (۳)

یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے، جو ان کے شاگرد ابن قاسمؒ نے نقل کی ہے؛ لیکن سحنونؒ کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے دوسرے تلامذہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے اور امام مالکؒ وطئ حرام سے حرمت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن رشدؒ رقمطراز ہیں :

---

(۱) دیکھئے: بخاری مع الفتح: ۹/ ۱۵۳، اور اس کے بعد۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار: ۳/ ۸۸، کتاب النکاح، فصل محرمات النکاح۔

(۳) المغنی لابن قدامہ: ۷/ ۱۱۷، کتاب النکاح، باب ما یحرم نکاحہ وجمعہ بنتہ ......، مسئلہ وطؤ الحرام محرم الخ۔

وروى عنه ابن القاسم مثل قول أبي حنيفة أنه يحرم ، وقال سحنون : أصحاب مالک يخالفون ابن القاسم فيها ، ويذهبون إلى ما في المؤطا ۔ (۱)

امام مالکؒ سے ابن قاسمؒ نے امام ابوحنیفہؒ ہی کے مطابق رائے نقل کی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے؛ لیکن علامہ سحنونؒ کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے دوسرے تلامذہ اس مسئلہ میں ابن قاسم کے مخالف ہیں اور وہ امام مالکؒ کے اس قول کو ترجیح دیتے ہیں، جو مؤطا امام مالکؒ میں ہے، (یعنی حرمت کا واقع نہ ہونا)۔

اسی طرح الفواکہ الدوانی میں ہے :

لو وطئها بزنا لم يحصل التحريم المذكور على المعتمد ؛ لأنه لا يحرم بالزنا حلال ۔ (۲)

حافظ ابن رشدؒ نے اس سے کچھ پہلے حرمت کے قائلین میں امام اوزاعیؒ کا نام بھی ذکر کیا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وطیٔ حرام سے حلال رشتے حرام نہیں ہوں گے :

إذا زنى الرجل بامرأة لم يثبت بهذا الزنا تحريم المصاهرة ... فلا يحرم على الزاني نكاح المرأة التي زنى بها ولا أمها ، ولا ابنتها ، ولا تحرم الزانية على آباء الزاني ، ولا على أبنائه ۔ (۳)

مرد کسی عورت سے جماع کرے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، زانی پر نہ وہ عورت حرام ہوگی، جس سے اس نے زنا کیا ہے، نہ اس کی ماں، نہ اس کی بیٹی، اور نہ زانیہ زانی کے باپ، دادا اور اس کے بیٹے، پوتے پر حرام ہوگی۔

علامہ ابن قدامہؒ نے نقل کیا ہے کہ یہی نقطۂ نظر سعید ابن المسیبؒ، یحییٰ بن یعمرؒ، عروہؒ، زہریؒ، ابوثورؒ اور ابن منذرؒ کا ہے۔(۴)

---

(۱) بدایۃ المجتہد: ۲/ ۵۸-۵۹، کتاب النکاح، الباب الاول فی مقدمات النکاح، الرکن الثالث، الفصل الثانی فی المصاہرۃ۔
(۲) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی: ۲/ ۴۴، باب فی النکاح والطلاق الخ، النیابۃ فی الطلاق۔
(۳) البیان فی مذہب الامام الشافعی: ۹/ ۲۵۴، کتاب النکاح، باب مایحرم من النکاح، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین، وعمدۃ المفتیین: ۷/ ۱۱۳۔
(۴) المغنی لابن قدامہ: ۷/ ۱۱۷، کتاب النکاح، باب مایحرم نکاحہ الخ، مسئلۃ: الوطؤ الحرام محرم۔

حاصل یہ ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے نہ ہونے کے متعلق کافی اختلاف رائے ہے، ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ حرمت پیدا ہونے کے قائل ہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حرمت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں، اوران ائمہ متبوعین کے علاوہ بڑے بڑے فقہاء سلف دونوں طرف ہیں۔

دلائل

اب ایک نظران دلائل پرڈالئے جوفریقین کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، اس مسئلہ میں صریح اور معتبر نصوص فریقین کے پاس نہ ہونے کے درجہ میں ہیں، اور ایسا لگتا ہے کہ دونوں نے قیاس کو پیش نظر رکھا ہے، احناف کے اہم مستدلات حسب ذیل ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ ۔ (النساء:۲۲)

حنفیہ کا کہنا ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ باپ نے جس سے وطی کیا ہو، وہ اس کی اولاد پرحرام ہوجائے گی۔

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد :

عن أبي هاني قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا بنتها ۔ (۱)

جوکسی عورت کی شرمگاہ دیکھ لے، اس مرد کے لئے اس عورت کی ماں اور بیٹی حلال نہیں رہتی۔

(۳) بیوی یا باندی سے وطی کی بناپرحرمت مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ وطی اولاد کا ذریعہ ہے اورجب اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ والدین کا جز ہوتی ہے اوراس کے واسطے سے والدین بھی ایک دوسرے کے جز بن جاتے ہیں، تو جیسے بیوی اور باندی سے وطی اولاد کا سبب بنتی ہے، اسی طرح حرام طریقہ پر وطی بھی اولاد کا سبب بنتی ہے اوراولاد نے ماں باپ کے درمیان ایک طرح سے جزئیت کا تعلق پیدا کردیا، پھر یہی تعلق دوسرے رشتہ داروں تک متعدی ہوجاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جوقلب کو مطمئن کرسکے، جہاں تک نکاح سے وطی کا معنی مراد لینے کی بات ہے، تو جوالفاظ اصطلاح کا درجہ حاصل کرلیتے ہیں، ان میں جب تک کوئی واضح قرینہ نہ ہو،

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۴/ ۱۶۵، حدیث نمبر: ۱۶۲۳۵۔

لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے، جیسے: صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج، طلاق وغیرہ؛ اسی لئے خود حنفی مفسرین نے بھی اس سے عقد نکاح کا معنی ہی مراد لیا ہے۔

قرآن نے مصاہرت کی بنیاد پر پیدا ہونے والی حرمتوں کا ذکر کرتے ہوئے دخول کا لفظ استعمال کیا ہے: ''مِّنْ نِّسَآىِٕكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ'' (النساء:۲۳) تو اگر یہاں نکاح دخول کے معنی میں ہوتا تو یہاں بھی نکاح کی بجائے اسی طرح کا لفظ فرمایا گیا ہوتا؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

إنما المراد به النكاح الذي هو ضد السفاح ، ولم يأت في القرآن النكاح المراد به الزنا قط ، ولا الوطئ المجرد عن عقد ۔ (۱)

''وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ '' میں نکاح مراد ہے، جو زنا کی ضد ہے، اور قرآن میں کہیں ایسا نہیں ہوا کہ نکاح سے زنا، یا عقد کے بغیر وطی کا معنی مراد لیا گیا ہو۔

کئی قرائن ہیں جو اس بات کو بتاتے ہیں کہ اس آیت میں ''لَا تَنْكِحُوْا'' سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی :

(الف) اس آیت کے سوا قرآن مجید میں جتنی جگہ نکاح کا لفظ آیا ہے، وہاں بالاتفاق اس سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی، خود اس کا سیاق وسباق بھی اس کو ظاہر کرتا ہے؛ چنانچہ اسی سلسلۂ بیان میں آیت نمبر: ۲۵ میں فرمایا گیا: '' وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ ''اسی آیت میں پھر فرمایا گیا: ''فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِن ''ان دونوں مقامات پر باتفاق رائے نکاح سے عقد نکاح مراد ہے نہ کہ وطی۔

(ب) اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ اسلام سے پہلے لوگ ماں، اور دادی وغیرہ سے بھی نکاح کر لیتے تھے؛ چنانچہ علامہ نسفی حنفیؒ فرماتے ہیں :

لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ، قالوا : تركنا هذا ، لا نرثهن كرها ولكن نخطبهن فننكحهن برضاهن ، فقيل لهم : وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ ۔

تمہارے لئے حلال نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ، تو مشرکین نے کہا: ہم نے اس کو چھوڑ دیا، ہم زبردستی ان کے مالک نہیں ہوتے ؛ لیکن ہم تو نکاح کا پیغام دیتے ہیں اور ان کی رضامندی سے ان سے نکاح کرتے ہیں، اس پس منظر میں کہا گیا، جن عورتوں کو تمہارے باپ اپنے نکاح میں لائے تھے۔

(۱) اعلام الموقعین: ۳/۱۸۹، ط: الکتب العلمیۃ۔

البتہ صیغۂ تمریض کے ساتھ وطی کے معنی کا ذکر کیا گیا :

قيل : المراد بالنكاح الوطئ أي لا تطؤوا ما وطئ آباء كم ۔ (۱)

ایک قول یہ ہے کہ نکاح سے مراد وطی ہے، یعنی جس سے تمہارے باپ دادا نے وطی کی ہو، تم اس سے وطی نہ کرو۔

یہ تعبیر اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ علامہ نسفیؒ کو بھی اس قول کے ضعیف ہونے کا احساس ہے۔

علامہ ابوسعود حنفیؒ رقمطراز ہیں :

قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهوا عن ذالك ۔ (۲)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور جمہور مفسرین کا بیان ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنے باپ کی بیویوں سے نکاح کر لیتے تھے؛ چنانچہ ان کو اس سے منع کر دیا گیا۔

ظاہر ہے کہ جب محرم سے عقد نکاح کے طریقہ کو روکنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی ہے، تو اس میں عقد نکاح ہی مراد ہونا چاہئے۔

(ج) احادیث میں بھی عمومی طور پر نکاح کا لفظ عقد نکاح کے لئے استعمال ہوا ہے، صحاح ستہ، مسند احمد، دار قطنی، اور مشکوٰۃ شریف میں کل ۸۵۳ بار لفظ 'نکاح' کا استعمال ہوا ہے، جیسا کہ ڈیجیٹل ایپ اسلامی ۳۶۰ میں ذکر کیا گیا ہے؛ لیکن ان میں بھی نکاح کا لفظ عقد نکاح ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(د) فارسی و اُردو میں جن معتبر حنفی علماء نے اس آیت کا ترجمہ کیا ہے، ان حضرات نے بھی اس سے عقد نکاح کا معنی ہی مراد لیا ہے؛ چنانچہ مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں :

ونکاح مکنید کسے را کہ نکاح بأو کردہ باشند پدران شمار از زنان۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ اس آیت کا ترجمہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

اور نکاح مت کرو اس کو جو نکاح کیا ہے باپوں تمہارے لئے عورتوں سے۔

نیز حضرت شاہ عبدالقادر دہلویؒ فرماتے ہیں :

اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں نہ لائے تمہارے باپ۔

---

(۱) مدارک التنزیل: ۱/ ۳۴۵۔

(۲) تفسیر ابی السعود: ۱/ ۶۷۔

ان دونوں ترجموں کی یہ اہمیت ہے کہ یہ اُردو زبان کے اولین تراجم قرآن مجید ہیں، شاہ رفیع الدینؒ کا ترجمہ لفظی ہے اور شاہ عبدالقادر صاحبؒ کا اس زمانے کے اعتبار سے بامحاورہ ہے اور یہ تینوں مسلکاً حنفی ہیں اور ان تینوں ترجموں کو اُردو زبان کا مستند ترین ترجمہ سمجھا گیا ہے، بعد کے مترجمین نے ان ہی ترجموں کو اپنے لئے سرمۂ چشم بنایا ہے۔

(ھ) اس پر اجماع ہے کہ ''مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ'' کے تحت باپ دادا کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے، چاہے ان سے وطی کرنے کی نوبت آئی ہو یا نہیں، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس میں نکاح سے عقد نکاح مراد ہے؛ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے اس پس منظر میں محقق ابن ہمامؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے :

وليس لک أن تقول : ثبتت حرمة الموطوءة بالآية والمعقود عليها بلا وطئ بالإجماع ؛ لأنه إذا كان حكم الحرمة بمجرد العقد ، ولفظ الدليل صالح له كان مراداً منه بلا شبهة فإن الإجماع تابع للنص أو القياس ۔ (۱)

تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''اس آیت سے اس عورت کی حرمت ثابت ہوتی ہے، جس سے وطی کی گئی ہو اور جس سے وطی کی نوبت نہیں آئی، باپ دادا نے صرف عقد کیا ہو، اس کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے'' اس لئے کہ جب صرف عقد سے حرمت کا حکم متعلق ہوجاتا ہے اور جو دلیل ہے یعنی ''لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ'' اس لفظ میں اس معنی (عقد نکاح) کی صلاحیت موجود ہے، تو بلا شبہ اس سے یہی معنی مراد ہوگا؛ اس لئے کہ اجماع تو نص یا قیاس کے تابع ہوتا ہے۔

(۳) حضرت ابوہانیؓ کی جو روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے، اس کو متعدد اہل علم نے ضعیف قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی حجاج ابن ارطاۃ ہیں، جو محدثین کے یہاں کافی متکلم فیہ رہے ہیں؛ چنانچہ علامہ بیہقیؒ کا بیان ہے کہ یہ منقطع بھی ہے، مجہول بھی ہے اور ضعیف بھی: ''**هذا منقطع و مجهول وضعيف**'' (۲) صاحب الجوہر النقی — جو بیہقی کے تسامحات پر تبصرہ کرنے سے نہیں چوکتے — انھوں نے بھی اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۳)

(۱) البحر الرائق: ۳/۹۴، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(۲) السنن الکبریٰ، کتاب النکاح، باب الزنا لا یحرم الحلال: ۷/۱۷۰۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/۱۵۶۔

(۴) احناف کا سب سے اہم استدلال قیاس ہے کہ عقد نکاح یا ملک یمین کی بناء پر باپ کسی عورت سے وطی کرے تو وہ عورت اولاد پر حرام ہو جاتی ہے، تو وطی کی وجہ سے حرمت پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ اولاد ان کے درمیان جز ئیت کا رشتہ قائم کر دیتی ہے؛ لہٰذا زنا کے ذریعہ بھی بچہ کی پیدائش ہو سکتی ہے، جو زانی مرد وعورت کے نطفہ سے پیدا ہوگا؛ لہٰذا اس سے بھی جز ئیت ثابت ہوگی؛ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

هذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم الملك ؛ لأن سبب البعضية حسي ۔ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ جز ئیت کو حرمتِ علت بنانا صرف اجتہاد ہے، محارم کے متعلق شریعت کے قوانین تعبدی ہیں، ان میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، اگر جز ئیت کو دلیل بناتے ہوئے کہا جائے کہ ''مولود نے والدین کے درمیان جز ئیت کا رشتہ قائم کر دیا ہے؛ اس لئے زانیہ اور زانی کے اُصول وفروع ایک دوسرے کے اُصول قرار پائیں گے'' تو پھر تو خود اس زانی کا نکاح اس زانیہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے؛ اسی لئے امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اس دلیل کو اہمیت دینے کے بجائے اس کو ایک طرح کی سزا قرار دیا ہے کہ جب وطیِ حلال سے اُصول وفروع حرام ہو جاتے ہیں تو زنا سے بدرجۂ اولیٰ بطور سرزنش کے حرمت ثابت ہو جائے گی؛ کیوں کہ بعض دفعہ تحریم کا حکم بطور سزا کے بھی ہوتا ہے، جیسا کہ یہودیوں پر بعض پاکیزہ چیزیں حرام کر دی گئی تھیں۔ (۲)

جو حضرات زنا سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں، وہ بھی مختلف دلیلیں پیش کرتے ہیں؛ لیکن ان میں اہم یہ ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ۔ (۳)

وہی خدا ہے جس نے پانی (نطفہ) سے انسان پیدا کیا اور اس کو نسبی اور صہری خاندان عطا فرمایا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مصاہرت کو اپنی نعمت قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمت فعل حلال سے حاصل ہوگی نہ کہ فعل حرام سے؛ چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

---

(۱) المبسوط السرخسی: ۴/۲۰۵، کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نساء: ۱۶۰، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۲/۱۱۴۔

(۳) الفرقان: ۵۴۔

وذلک أن التحریم بالنکاح إنما هو نعمة لا نقمة ، فالنعمة التی تثبت بالحلال لا تثبت بالحرام الذی جعل الله فیه النقمة عاجلا وآجلا ۔ (۱)

نکاح کی حرمت نعمت ہے نہ کہ سزا،نعمت حلال سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ اس حرام عمل سے جس پر اللہ تعالیٰ نے دنیا وآخرت میں عذاب رکھا ہے۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد :

عن عروة عن عائشة قالت : سئل رسول الله عن الرجل یتبع المرأة حراماً أینکح ابنتها ، أو یتبع الإبنة حراماً أینکح أمها ؟ قالت : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : لا یحرم الحلال والحرام ، إنما یحرم ماکان بنکاح حلال ۔ (۲)

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جو عورت کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب کرے، کیا اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے؟ یا بیٹی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوگا تو کیا اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے؟ حضرت عائشہ کہتی ہیں: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: حرام کسی حلال کو حرام نہیں کرتا ہے؛ بلکہ حرمت تو نکاح حلال کی وجہ سے پیدا ہوگی۔

اس کے ایک راوی عثمان بن عبدالرحمٰنؒ ہیں، ان پر محدثین کو کلام ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں :

فی إسنادهما عثمان بن عبد الرحمٰن الوقاص وهو متروک ۔ (۳)

(۳) عن ابن عمر ، عن النبي صلی الله علیه وسلم قال : لایحرم الحرام الحلال ۔ (۴)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حرام فعل حلال کو حرام نہیں کرتا۔

---

(۱) کتاب الام: ۲۶/۵، ابواب المتفرقۃ فی النکاح، مایحرم فی النساء بالقرابۃ، دار المعرفۃ، بیروت۔

(۲) السنن الکبریٰ: ۱۶۹/۷، حدیث نمبر: ۱۳۹۶۶۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب مایحل من النساء ومایحرم: ۱۵۶/۹۔ (۴) ابن ماجہ: ۱۴۵/۵، حدیث نمبر: ۲۰۱۵۔

اس حدیث کے رواۃ صحاح ستہ کے روات میں ہیں، اگر چہ بعض راویوں پر کلام کیا گیا ہے؛ لیکن بحیثیت مجموعی حسن کے درجہ میں ہے، جن حضرات نے حضرت عائشہؓ کی گذشتہ حدیث کی تضعیف کی ہے، وہ بھی اِس کو اُس سے بہتر قرار دیتے ہیں، بیہقیؒ کا بیان ہے :

وعند بعض العلماء حديث عبد الله العمري أمثل ۔ (۱)

اور حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں :

إسناده أصلح من الأول : أي حديث عائشة ۔ (۲)

اس روایت کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا، جس نے اپنی بیوی کی ماں سے وطی کر لی تھی، تو انھوں نے جواب دیا کہ فعل حرام حلال کو حرام نہیں کرتا ہے: ''لا يحرم الحرام الحلال''۔(۳)

(۴) قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہو؛ اس لئے کہ نکاح صحیح، ملک یمین اور نکاح فاسد سے اس لئے حرمت پیدا ہوتی ہے کہ ان صورتوں میں عورت مرد کی فراش بن جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پیدا ہونے والے بچہ کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے، زنا کی صورت میں عورت مرد کی فراش نہیں بنتی ہے۔(۴)

(۵) جو وطی مشروع ہے، اس کے احکام زنا سے مرتب نہیں ہوتے ہیں؛ لہٰذا حرمت مصاہرت کا حکم بھی زنا پر مرتب نہیں ہونا چاہئے؛ چنانچہ وطی کی دوسری صورتوں میں عدت یا استبراء واجب ہوتا ہے؛ لیکن زنا کی صورت میں واجب نہیں ہوتا ہے :

أو الموطؤة بزنا ؟ أي جاز نكاح من رأها تزني ، وله وطؤها بلا استبراء ۔ (۵)

ترجیح

حقیقت یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے احناف اور حنابلہ کے پاس کوئی قوی دلیل نہیں ہے، قرآن مجید کی جو

(۱) سنن کبریٰ: ۹/۱۵۶، کتاب النکاح، باب الزنا لا یحرم الحلال، حدیث نمبر: ۱۳۹۶۷۔

(۲) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/۱۵۶۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب ما یحل من النساء وما یحرم: ۹/۱۵۴۔

(۴) المہذب مع المجموع، کتاب النکاح، باب ما یحرم من النکاح و ما لا یحرم: ۱۶/۲۱۷-۲۲۱۔

(۵) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار: ۳/۵۰، کتاب النکاح فصل فی المحرمات۔

آیت پیش کی جاتی ہے، وہ اس مفہوم کے لئے واضح نہیں ہے؛ بلکہ سیاق وسباق اور دوسرے قرائن اس کے خلاف ہیں، جو حدیث پیش کی گئی ہے، وہ ضعیف ہے، اور جو قیاس پیش کیا گیا ہے، وہ ضعیف تر ہے، مالکیہ اور شوافع نے دلیل کے طور پر جو آیت پیش کی ہے، اگر چہ وہ صراحت کے ساتھ ان کے موقف پر دلالت نہیں کرتی؛ لیکن ان کے استدلال میں کافی معقولیت ہے۔

ان کی طرف سے دو حدیثیں پیش کی گئی ہیں، یہ بھی اگر چہ ضعف سے خالی نہیں ہیں؛ لیکن بحیثیت مجموعی درجہ اعتبار کو پہنچی ہوئی ہیں اور جو قیاس ان حضرات کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے، وہ تو نہایت ہی قوی ہے؛ لہٰذا بحیثیت مجموعی دلائل کے اعتبار سے یہ موقف زیادہ قوی نظر آتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ احناف نے اس سلسلے میں زیادہ احتیاط کو اختیار کیا ہے، جو ''دع ما یریب إلی ما لا یریب'' کا تقاضا ہے، اور مالکیہ نے حلت وحرمت کے اُصول کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے کہ جب تک حرمت پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو تو ''احل لکم ماوراء ذلکم'' کے تحت حلت کا حکم باقی رہے گا، واللہ اعلم۔

علامہ ابن قیمؒ نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے حاصل بحث اس طرح ذکر کیا ہے :

> والقول الراجح أن ذالک لا یحرم کما هو قول الشافعي و إحدی الروایتین عن مالک ، فإن التحریم بذلک موقوف علی الدلیل ، ولا دلیل من کتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قیاس صحیح ۔ (۱)
>
> راجح یہ ہے کہ زنا حرمت مصاہرت پیدا نہیں کرتا ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے؛ اس لئے کہ اس کو حرام قرار دینا دلیل پر موقوف ہے اور اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، نہ قرآن سے، نہ حدیث سے، نہ اجماع سے، اور نہ اس پر کوئی قیاس صحیح موجود ہے۔

دواعیٔ وطی

دواعیٔ وطی سے وہ افعال مراد ہیں، جو عام طور پر وطی سے پہلے کئے جاتے ہیں، اور جنسی تحریک کا باعث بنتے ہیں، یہ تین افعال ہیں: نظر، تقبیل (بوسہ لینا)، مس (چھونا)، ان مختلف افعال کی تفصیل ہم آگے ذکر کریں گے؛ لیکن پہلے اس بات کا ذکر کیا جاتا ہے کہ ان افعال سے حرمت مصاہرت ثابت ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے

(۱) اعلام الموقعین: ۳/۱۸۹، الحیل، فصل حیل محرمة، ط: الکتب العلمیة۔

مذاہب کیا ہیں؟ تو حنفیہ کے نزدیک اس تفصیل کے مطابق جس کا آگے ذکر آئے گا، ان تینوں اُمور کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔(۱)

مالکیہ کے قول راجح اور شوافع کے قول کے مطابق زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، تو ظاہر ہے کہ دواعی سے بدرجہ اولیٰ حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی؛ چنانچہ بعض شوافع نے زنا کے ساتھ ساتھ دواعیٔ زنا سے حرمت ثابت نہ ہونے کی صراحت کی ہے :

> لم يثبت بهذا الزنا تحريم المصاهرة ... وكذلک إذا قبلها بشهوة حراما، أو لمسها، أو نظر إلى فرجها بشهوة حراما۔ (۲)
>
> زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح جب شہوت کے ساتھ حرام طریقہ پر بوسہ لے لے یا عورت کو چھوئے، یا اس کی شرمگاہ کو دیکھے، تب بھی حرمت پیدا نہیں ہوگی۔

فقہاء حنابلہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت پیدا ہونے کے معاملہ میں تو حنفیہ کے ساتھ تھے؛ لیکن دواعیٔ زنا کے مسئلہ میں انھوں نے بھی ساتھ چھوڑ دیا، ان کے یہاں بھی دواعیٔ زنا سے حرمت پیدا نہیں ہوگی :

> ولا يثبت تحريم المصاهرة (بمباشرتها ولا بنظره إلى فرجها أو) بنظره (إلى غيره ولا بخلوه) ولو (لشهوة) لقوله تعالٰى : ''فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ'' (النساء : ۲۳) يريد بالدخول الوطئ۔ (۳)
>
> حرمت مصاہرت عورت کے ساتھ چمٹنے، اس کی شرمگاہ کو دیکھنے، کسی اور عضو کو دیکھنے، یا اس کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے سے ثابت نہیں ہوگی، چاہے شہوت کے ساتھ ہو؛ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ اگر تم نے اس کے ساتھ دخول نہیں کیا تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مذکورہ باتیں عورت کی طرف سے ہوں۔

---

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع، کتاب النکاح، فصل: الجمع فی الوطئ ودواعیہ بملک الیمین: ۲/ ۲۶۰، الفتاویٰ الہندیہ، کتاب النکاح، القسم الثانی المحرمات بالصہریۃ: ۱/ ۲۷۴۔ (۲) البیان فی مذہب الامام الشافعی: ۹/ ۲۵۴، کتاب النکاح، باب مایحرم من النکاح۔

(۳) کشاف القناع عن متن الاقناع: ۵/ ۷۲، کتاب النکاح، فصل المحرمات بالمصاہرۃ۔

جہاں تک دلائل کی بات ہے تو جن دلائل سے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوتی، دواعیٔ زنا کے سلسلے میں ان ہی دلائل سے بدرجۂ اولیٰ یہ بات ثابت ہوتی ہے۔

احناف کے پاس اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حضرت ابو ہانیؓ کی جو روایت ذکر کی گئی ہے: ''من نظر إلی فرج امرأة لم تحل أمها ولا بنتها'' (جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا، اس کے لئے اس کی ماں اور بیٹی حلال نہیں) وہی اس سلسلے میں بھی ان کی دلیل ہے اور گزر چکا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے، دوسرے وہ زنا کو وطی حلال پر قیاس کرتے ہیں اور دواعیٔ وطی کو وطی پر، غرض کہ اس مسئلے میں احناف نے احتیاط در احتیاط سے کام لیا ہے؛ چنانچہ ابوبکر جصاص رازیؒ فرماتے ہیں :

> فکل من حرم بالوطئ الحرام أوجبه باللمس إذا کان بشهوة ، ومن لم یوجبه بالوطئ الحرام لم یوجبه باللمس بشهوة ، ولا خلاف فی أن اللمس المباح فی الزوجة وملک الیمین یوجب تحریم الأم والبنت الخ ۔ (۱)
>
> جن لوگوں نے وطی حرام کی وجہ سے حرمت مصاہرت کو واجب قرار دیا ہے، انھوں نے مس بالشہوت سے بھی واجب قرار دیا ہے، اور جن حضرات نے وطی حرام کی وجہ سے حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کیا ہے ، وہ مس بالشہوت کی وجہ سے بھی حرمت مصاہرت کے قائل نہیں ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی اور باندی کے حق میں مباح لمس سے ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہیں۔

گو یا منکوحہ کے لمس پر اجنبی عورت کے لمس کو قیاس کیا گیا، اس میں جو سقم ہے، وہ ظاہر ہے؛ کیوں کہ بیوی سے صرف نکاح ہی حرمت مصاہرت کے لئے کافی ہے اور اس سے لمس ایک حلال عمل ہے، اس پر حرام فعل کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ بعض مسائل میں احناف کے یہاں غیر معمولی وسعت ہے، جیسے: وطی فی الدبر اور دواعی زنا کی وجہ سے انزال کی صورتیں، (جن کا ذکر آگے آئے گا) ، مگر بنیادی طور پر دواعی وطی کے حرمت مصاہرت کا سبب بننے کے سلسلہ میں ان کی رائے حد اعتدال سے بڑھی ہوئی، احتیاط پر مبنی ہے، ورنہ تو دواعیٔ وطی کو وطی پر قیاس کرنے کی گنجائش نظر نہیں آتی، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں :

> ولا یشبه هذا الوطئ ؛ لأن حرمته منصوص علیها ، وحرمة الدواعي غیر منصوص علیها ۔ (۲)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۲/۱۲۱۔ (۲) فتح القدیر: ۴/۲۵۱، کتاب الطلاق، باب الظہار۔

دواعیٔ وطی ، وطی کے مشابہ نہیں ہے ؛ اس لئے کہ دواعیٔ وطی کا باعث حرمت ہونا منصوص نہیں ہے۔

علامہ سرخسیؒ کوبھی اعتراف ہے کہ دواعیٔ وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہونے پرکوئی واضح نص موجودنہیں ہے؛ بلکہ یہ ایک طرح کی احتیاط ہے :

كثير من الفقهاء لا يرون اللمس والتقبيل موجبا للحرمة ، وليس فى إثبات الحرمة نص ظاهر بل نوع احتياط أخذنا به من حيث إقامة السبب الداعي إلى الوطئ مقام الوطئ ۔ (۱)

بہت سے فقہاء، لمس اور بوسہ لینے کوحرمت مصاہرت کا موجب نہیں مانتے ، اوراس حرمت کوثابت کرنے کے لئے کوئی واضح نص موجودنہیں ہے ؛ بلکہ ایک طرح کی احتیاط ہے کہ ہم نے وطی کی طرف دعوت دینے والے سبب کووطی کے قائم مقام قرار دے دیا۔

حاصل یہ ہے کہ احناف کے پاس اس سلسلے میں کوئی واضح نص یا قیاس موجودنہیں ہے؛لیکن چوں کہ حلال وحرام میں شریعت کا مزاج احتیاط برتنے کا ہے؛اس لئے حنفیہ نے اس میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کا راستہ اختیار کیا ہے۔

دواعیٔ وطی کے سلسلہ میں فقہ حنفی کی تفصیلات

دواعیٔ وطی سے حرمت مصاہرت کب پیدا ہوگی ، کب نہیں ؟ اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کے نزدیک کچھ شرطیں ہیں، جن کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ان افعال کوشہوت کے ساتھ کیا گیا ہو،جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے :

(الف) دونوں اتنی عمر کے ہوں کہ ان میں شہوت پائے جانے کا امکان ہو،اگر چھوٹے بچے ، یا بچی کے صنفی اعضاء کودیکھا جائے ، یا ہاتھ لگایا جائے ، یا بچوں ،بچیوں کا بوسہ لیا جائے تو اس سے حرمت پیدانہیں ہوگی ؛ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

ويشترط أن تكون المرأة مشتهاة الخ ، وكذا تشترط الشهوة فى الذكر ۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی:۹؍۱۱۷،کتاب الحدود،باب الاقرار بالزنا۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ:۱؍۲۷۵،کتاب النکاح،الباب الثالث،القسم الثانی الخ۔

یہاں تک کہ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اگر اتنی چھوٹی لڑکی سے کوئی بدبخت وطی بھی کر گزرے تب بھی حرمت مصاہرت پیدا نہیں ہوگی :

ووطئ الصغيرة التي لا تشتهي لا يوجب حرمة المصاهرة في قول أبي حنيفة ومحمد ۔ (۱)

(ب) ان دواعی کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو انزال نہیں ہوا ہو، اگر انزال ہو گیا تو حرمت ثابت نہیں ہوگی :

● **هذا إذا لم ينزل ، فلو أنزل مع مس أو نظر فلا حرمة ، به يفتى ۔** (۲)

حرمت مصاہرت پیدا ہونے کا حکم اس وقت ہے جب کہ اس کو انزال نہیں ہوا ہو، اگر چھونے یا دیکھنے کی وجہ سے انزال ہو جائے تو حرمت پیدا نہیں ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے۔

● **والصحيح أنه لا يوجبها ، لأنه بالإنزال تبين أنه غير مفض إلى الوطئ ۔** (۳)

صحیح یہ ہے کہ انزال ہو جانے کی صورت میں دواعی وطی حرمت مصاہرت کا موجب نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ انزال ہو جانے سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ یہ فعل وطی تک مفضی نہیں ہوگا۔

(ج) لمس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسم کی حرارت ایک دوسرے کو محسوس ہو، اگر ایسا موٹا کپڑا یا کوئی اور چیز حائل ہو، جس کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی ہو تو حرمت پیدا نہیں ہوگی :

و أما إذا كان بحائل فإن وصلت حرارة البدن إلى يده ثبت الحرمة وإلا فلا ۔ (۴)

(د) دیکھنے کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ دیکھنے والا شہوت کے ساتھ دیکھے، چاہے دوسری جانب میں شہوت ہو یا نہیں ہو۔

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان، کتاب النکاح، باب فی المحرمات: ۱/۲۶۰۔

(۲) درمختار مع شامی: ۴/۱۰۹، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

(۳) البحر الرائق: ۳/۱۹۴، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

(۴) البحر الرائق: ۳/۱۷۷، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات فی النکاح۔

وتكفي الشهوة من أحدهما ، هذا إنما يظهر في المس ، أما في النظر فتعتبر الشهوة من الناظر سواء وجدت من الآخر أم لا ۔ (١)

(ھ) دیکھنے سے چہرہ، ہاتھ، پاؤں، کو دیکھنا مرادنہیں ہے؛ بلکہ عورت کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ یا عورت کی طرف سے مرد کے عضوتناسل کو دیکھنا مراد ہے، خواہ ایک ہی کی طرف سے شہوت ہو، دونوں کی طرف سے شہوت نہیں ہو :

والمعتبر النظر إلى الفرج الداخل هكذا في الهداية : وعليه الفتوىٰ هكذا في الظهيرية وجواهر الأخلاطي ، قالوا : لو نظر إلى فرجها وهي قائمة لا تثبت حرمة المصاهرة ، وإنما يقع النظر في الداخل إذا كانت قاعدة متكئة ۔ (٢)

اور اعتبار فرج داخل کے دیکھنے کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مشائخ نے کہا ہے کہ اگر اس کی شرمگاہ کی طرف اس حال میں دیکھے کہ وہ کھڑی ہوئی ہو تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، اور فرج داخل تک اسی وقت نظر پہنچے گی، جب کہ وہ ٹیک لگا کر بیٹھی ہوئی ہو۔

فقہاء نے اس کی تفصیل میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر باریک پردہ یا سفید شیشے سے فرج داخل نظر آجائے تو اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ کیوں کہ اس سے براہ راست دیکھا جاتا ہے؛ لیکن اگر آئینہ میں دیکھا یا پانی میں عکس نظر آیا اور اس سے شہوت پیدا ہوئی تو حرمت پیدا نہیں ہوگی۔(٣)

اسی سے یہ بات واضح ہوگئی، اگر کوئی شخص فوٹو دیکھے یا ویڈیو میں دیکھے تو اس سے حرمت پیدا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ اصل انسان کو دیکھنا نہیں ہے، عکس کو دیکھنا ہے۔

(و) دواعیٔ وطی میں سے ایک بوسہ بھی ہے، بوسہ لینا کس صورت میں حرمت مصاہرت کا سبب ہوگا، کس صورت میں نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوپر جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں، اگر ان کے ساتھ بوسہ لیا جائے تو بہر صورت حرمت مصاہرت پیدا ہوجائے گی، اگر بوسہ لینے والے یا لینے والی نے کہا کہ میں نے شہوت کے ساتھ بوسہ نہیں لیا تھا، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے یہ بات علامہ ظہیرالدینؒ سے نقل کی ہے :

---

(١) شامی: ٤/١١٣، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

(٢) الفتاویٰ الہندیہ: ١/٢٧٤، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔

(٣) الفتاویٰ الہندیہ: ١/٢٧٤، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔

وکان الإمام ظهير الدين يفتي بالحرمة فی القبلة مطلقا ويقول :
لا يصدق فی أنه لم يكن بشهوة ۔ (۱)

لیکن یہ بات درست نظر نہیں آتی ؛ کیوں کہ بعض دفعہ والدین اپنی اولاد کا فرط محبت میں بوسہ لیتے ہیں، اسی طرح اولاد اپنے والدین کا بوسہ لیتی ہیں، جس کا مقصد ہوتا ہے، محبت واحترام کا اظہار، اس میں شہوت کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے ؛ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے یہاں آتیں تو آپ ﷺ کھڑے ہوجاتے، ان کا بوسہ لیتے اور ان کو اپنی جگہ بیٹھاتے، اور رسول ﷺ ان کے یہاں تشریف لے جاتے تو وہ بھی کھڑی ہوکر استقبال کرتیں، بوسہ لیتیں اور اپنی جگہ بیٹھاتیں :

كانت إذا دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم قام إليها فقبلها وأجلسها في مجلسه الخ ۔ (۲)

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ بوسہ لیا جائے، تب حرمت مصاہرت ثابت ہوگی، اب یہ کس طرح معلوم ہو؟ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ بوسہ لینے والے کو اقرار ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے ایسی جگہ کا بوسہ لیا ہو، جہاں شہوت کی وجہ سے ہی بوسہ لیا جاتا ہے، جیسے منھ (ہونٹ) پر بوسہ لے، یا ٹھوڑی کا بوسہ لے :

والإمام ظهير الدين على أن القبلة إن على الفم والخد والذقن لا يصدق في أنه لا عن شهوة ، وفي غيره يصدق (بزازيه) ، وكان الشيخ الإمام الأجل ظهير الدين المرغيناني يفتي بالحرمة في القبلة في الفم والخد والرأس وإن كان على مقنعة ، وكان يقول : لا يصدق فی أنه لم يكن بشهوة ۔ (۳)

امام ظہیر الدینؒ کی رائے ہے کہ منھ پر، رُخسار پر اور تھوڑی پر بوسہ لینے کے سلسلے میں مرد دعویٰ کرے کہ اس نے بغیر شہوت کے لیا ہے، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور دوسرے اعضاء میں تصدیق کی جائے گی (بزازیہ)، اور علامہ مرغینانیؒ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ منھ، ٹھوڑی، اور سر پر بوسہ لینے کی صورت میں حرمت پیدا ہوجائے گی، چاہے سر کا بوسہ ڈوپٹے کے اوپر سے لیا ہو، اور یہ بھی کہتے تھے کہ اگر اس نے کہا کہ شہوت نہیں تھی تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

(۱) ردالمحتار: ۴/ ۱۱۲، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۔ (۲) ترمذی، المناقب عن الرسول اللہ ﷺ، باب ما جاء فی فضل فاطمۃ بنت محمد ﷺ، حدیث نمبر: ۳۸۷۲ ۔ (۳) ہندیہ: ۱/ ۲۷۶، کتاب النکاح، الباب الثالث، القسم الثانی المحرمات، بالصہریۃ ۔

البتہ رُخسار کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس کو ہونٹ کے درجہ میں رکھا جائے گا، یا شہوت نہ ہونے کے دعویٰ کو قبول کیا جائے گا؟ علامہ ابن ہمامؒ نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ہونٹ کے سلسلہ میں تو تصدیق نہیں کی جائے گی؛ لیکن سر، پیشانی اور رُخسار کے سلسلہ میں تصدیق کی جاسکتی ہے :

وقيل بالتفصيل بين كونه على الرأس والجبهة والخد فيصدق، أو على الفم فلا ، والأرجح هذا إلا أن الخد يتراءي إلحاقه بالفم ـ (۱)

یہ بات ظاہر ہے کہ جو مذکورہ اعضاء سے بھی زیادہ حساس اعضاء ہوں جیسے: پستان، یا شرمگاہ، یا پچھلی شرمگاہ وغیرہ، تو ان کو بوسہ دینے سے بدرجۂ اولیٰ حرمت مصاہرت قائم ہوجائے گی اور اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ مجھے شہوت نہیں تھی، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

(ز) شہوت کے معنی چاہنے اور خواہش پیدا ہونے کے ہیں؛ لیکن اس مسئلہ میں صرف پسندیدگی یا چاہت مراد نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو، وہ اثر یہ ہے کہ اگر صحت مند مرد ہو جس کے عضو تناسل میں انتشار پیدا ہوتا ہو، تو عضو میں انتشار پیدا ہوجائے، اور اگر پہلے سے انتشار رہا ہو تو اس میں اضافہ ہوجائے، عورت اور بہت بوڑھے شخص کے حق میں ظاہر ہے کہ یہ علامت ظاہر نہیں ہوسکتی؛ اس لئے ان کے لئے شرط ہے کہ قلب میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا ہوجائے، یا پہلے سے تھی تو اس میں اضافہ ہوجائے؛ البتہ شہوت کا اعتبار مس کرنے اور دوسرے دواعی کے پائے جانے کے وقت ہوگا، اگر اس وقت شہوت پیدا نہیں ہوئی، بعد میں ہوئی، تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی :

والعبرة للشهوة عند المس والنظر لا بعد هما ، وحدها فيهما تحرک آلته أو زيادته ، به يفتى ، وفي امرأة ونحو شيخ كبير تحرک قلبه أو زيادته وفي الجوهرة : لا يشترط فى النظر لفرج تحريک آلته ، به يفتى ـ (۲)

(ح) جن صورتوں میں حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، ان میں حرمت کا حکم فعل کے وقوع پر مرتب ہوتا ہے، خواہ اس نے قصداً کیا ہو یا بھول کر، اپنی رضامندی سے کیا ہو یا جبر واکراہ سے مجبور ہوکر، بالارادہ کیا ہو یا بلاارادہ :

---

(۱) فتح القدیر: ۳/ ۱۳۰، کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات۔

(۲) درمع الرد: ۳/ ۲۳، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات۔

ثم لا فرق فی ثبوت الحرمة بالمس بین کونہ عامدا أو ناسیا أو مکرھا أو مخطئا۔ (۱)

ان ساری بحثوں کا مقصد دلائل پر محاکمہ نہیں ہے کہ یہ ہم لوگوں کا منصب ومقام نہیں ہے، منشاء صرف یہ واضح کرنا ہے کہ زنا اور دواعیٔ زنا سے حرمت ثابت ہونے کا حکم کسی ایسی معتبر نقلی وقیاسی دلیل سے ثابت نہیں ہے، جس کے مقابلے میں دوسری دلیل موجود نہیں ہو؛ اس لئے یہ مجتہد فیہ اور اختلافی مسئلہ ہے، اور جو مسئلہ مجتہد فیہ ہو، اس میں احوالِ زمانہ کے تحت غور کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور بوقت ضرورت دوسرے فقہاء کی رائے سے استفادہ کیا جاتا ہے، یہ بات اُصولِ افتاء میں مسلّم قاعدہ کا درجہ رکھتی ہے اور ہمارے ماضی قریب کے بزرگوں نے بھی اس سے فائدہ اُٹھایا ہے۔

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ مغربی تہذیب کے غلبہ، فحاشی پھیلانے والے ذرائعِ ابلاغ اور ہیجان انگیز فلموں کی وجہ سے معاشرہ میں بگاڑ بہت بڑھ گیا ہے، خواتین کے حجاب کرنے کی حوصلہ افزائی کی جارہی ہے، مختلف دفاتر اور کمپنیوں میں مردوں اور عورتوں کا مخلوط ماحول پایا جاتا ہے، دوسری طرف ترقی پذیر ممالک میں عوام کی بڑی تعداد مکان سے محروم ہے، وہ چھوٹے چھوٹے ذاتی یا کرایہ کے مکان میں زندگی گزارتے ہیں، بعض اوقات ایک کمرہ میں ایک پوری فیملی رہتی ہے، شوہر وبیوی، بیٹیاں، بیٹے اور بہو ایک دو تنگ کمروں میں رہتے ہیں، علم دین سے محرومی کا حال یہ ہے کہ نکاح اور معاملات کے مسائل تو دُور کی بات ہے، لوگ وضو، غسل، اور تیمم کے مسائل سے بھی واقف نہیں ہیں، کتنے ہی لوگ ہیں کہ کلمہ طیبہ بھی نہیں پڑھ سکتے اور کتنی مسلمان لاشیں ہیں جو نماز جنازہ کے بغیر دفن کردی جاتی ہیں۔

پھر ایک اور اور صورت حال یہ ہے کہ ہندو سماج سے متاثر ہوجانے کی وجہ سے عورتوں کا نکاح بہت دشوار مسئلہ بن گیا ہے۔

شہروں میں ہزاروں خواتین وہ ہیں، جو چالیس سال کی عمر کو پار کرچکی ہیں؛ لیکن ابھی تک ان کا نکاح نہیں ہوسکا ہے، اگر کسی وجہ سے رشتہ ٹوٹ جائے تو ان کے لئے نیا رشتہ بہت ہی گمبھیر مسئلہ ہوتا ہے، خاص کر حرمت مصاہرت کی بات آجائے تو چاہے غلطی مرد کی ہو؛ لیکن بدنام زیادہ عورت ہوتی ہے، ان حالات میں یہ بات بہتر معلوم ہوتی ہے کہ دواعیٔ زنا کے مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر عمل کیا جائے اور زنا کی صورت میں اگر یہ واقعہ نکاح سے پہلے پیش آیا ہو، ابھی نکاح نہیں ہوا ہو تو اس سے حرمت مصاہرت تسلیم کی جائے؛ لیکن اگر شادی کے بعد اس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۷۴، کتاب النکاح، الباب الثالث الخ، القسم الثانی الخ۔

طرح کا واقعہ پیش آیا ہو، یا پہلے پیش آیا؛ لیکن شادی کے بعد یہ راز فاش ہوا ہو، تو اس صورت میں مالکیہ اور شوافع کی رائے پر عمل کیا جائے؛ چنانچہ خود امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے عثمان البتیؒ سے نقل کیا ہے کہ نکاح سے پہلے اگر واقعہ پیش آئے تو حرمت ثابت ہوگی اور اگر نکاح کے بعد پیش آئے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی؛ البتہ انھوں نے اس رائے کو بے معنی قرار دیا ہے؛(۱) چنانچہ موسوعہ فقہیہ کے مرتبین نقل کرتے ہیں :

ولم يفرق الحنفية والحنابلة بين حصول الزنا قبل الزواج أو بعده في ثبوت حرمة المصاهرة ۔ (۲)

لیکن موجودہ حالات میں اس رائے کی معقولیت محسوس کی جاسکتی ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بعض نظیریں بھی ملتی ہیں، اور وہ ہے حرمتِ رضاعت کا مسئلہ، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان حرمتِ رضاعت پائے جانے کا دعویٰ کیا جائے تو ثبوت وشہادت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ حرمتِ رضاعت کا دعویٰ ملکیت نکاح کے ختم ہوجانے کو مستلزم ہے اور ملکیت کو ثابت کرنے اور ختم کرنے کے لئے ثبوت وشہادت ضروری ہے۔

اگر اس مسئلہ میں بھی نکاح ہونے کے بعد ان واقعات کے سامنے آنے اور نکاح سے پہلے کے سلسلے میں فرق کیا جائے تو یہ بات موجودہ حالات سے ہم آہنگ ہوگی اور بہت سے مواقع پر جو سماجی دشواریاں پیدا ہوجاتی ہیں، یہاں تک کہ خودکشی اور قتل تک کی نوبت آجاتی ہے، پیدا نہیں ہوں گی۔

خلاصۂ بحث

حاصل یہ ہے کہ :

(۱) زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس میں صحابہ کے درمیان بھی اختلاف رائے تھا، ائمہ متبوعین کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے اور دوسرے فقہاء مجتہدین کے یہاں بھی۔

(۲) اس مسئلہ میں کوئی واضح اور معتبر دلیل دونوں میں سے کسی فریق کے پاس نہیں ہے؛ البتہ جو لوگ حرمت مصاہرت کے قائل نہیں ہیں، ان کی دلیل نسبتاً قوی معلوم ہوتی ہے۔

(۳) صرف احناف اور ایک قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک دواعی وطی بھی اس مسئلہ میں وطی کے حکم میں ہیں، ائمہ ثلاثہ کی رائے اس کے خلاف ہے۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۳/ ۱۴۳، سورۃ آلِ عمران۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ: ۲۶/ ۲۱۵، مادۃ ''محرمات النکاح''۔

(۴) دواعیٔ زنا کے پائے جانے کی صورت میں فی زمانہ جمہور کے قول پر عمل کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے۔

(۵) از راہ احتیاط زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی؛ لیکن اگر یہ ناخوشگوار بات نکاح کے بعد پیش آئی، یا نکاح سے پہلے والا واقعہ نکاح کے بعد ظاہر ہوا، تو اس میں مالکیہ اور شوافع کی رائے کو اختیار کیا جائے گا، یا کم از کم مفتی کو صورتِ واقعہ کو دیکھتے ہوئے فیصلہ کرنا چاہئے، واللہ اعلم۔(۱)

• • •

(۱) نوٹ:- جو لوگ مزید تفصیل چاہیں، وہ اس مسئلہ پر مولانا محمد زاہد صاحب شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد (پاکستان) کا رسالہ ''المشاکل الحاضرۃ فی حرمۃ المصاہرۃ'' (ص:۴۶۷) ملاحظہ کرسکتے ہیں، اس حقیر نے بھی دونوں فریق کے مستدل کے طور پر پیش کی جانے والی حدیث کی فنی حیثیت میں اس رسالہ سے استفادہ کیا ہے۔

حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریہ تخریج کا ایک جائزہ

مولانا عبید اختر رحمانی ☆

تمہید

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (ولادت: 4رشوال 1114ہجری، وفات: 29محرم 1176ہجری) کی ذات محتاج تعارف نہیں، آپ نے اصلاح وتجدید کا مشعل روشن کر کے برصغیر کے مسلمانوں کے دل میں ایمان وعمل کی نئی جوت جگائی، جب سلطنت مغلیہ کا آفتاب لب بام تھا اور مسلمانوں کی پستی وانحطاط نوشتۂ دیوار نظر آرہی تھی، ایسے نازک حالات میں آپ نے برصغیر کے مسلمانوں کو مایوسی کے اندھیارے میں اُمید کی نئی کرن دکھائی اور یہاں کے مسلمانوں کو قرآن وحدیث کے آب حیات وچشمہ زلال سے سیراب کیا، جن اختلافی مسائل پر معرکے گرم تھے، ان میں عالمانہ اور غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر پیش کیا، فقہی تنگ نظری کو ختم کر کے تمام ائمہ فقہ کے احترام کی دعوت دی اور اپنے مسلک پر تنقیدی نگاہ ڈالنے اور مخالف کے نقطہ نظر پر غیر جانبداری سے غور کرنے کی تاکید کی۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا تعین

فقہی اختلاف اور تاریخ وتراجم پر لکھی گئی کسی بھی کتاب کو اُٹھا کر دیکھئے، اس میں دو طبقے ضرور ملتے ہیں، اہل الحدیث اور اہل الرائے، رہا یہ امر کہ اہل حدیث کون ہے اور اہل الرائے کون ہے؟ یہ بحث جتنی اہم تھی، عموی طور پر اس سے اتنی ہی غفلت برتی گئی ہے اور اس کو اتنی ہی بے توجہی کے ساتھ نظر انداز کیا گیا ہے، ماضی کے بیشتر علماء اور مورخین نے عمومی طور پر اس بھاری پتھر کو اُٹھانے کے بجائے محض چوم کر چھوڑ دیا ہے اور اہل الرائے اور اہل الحدیث کی تقسیم اور معیار کے ضمن میں کوئی فیصلہ کن بات کہنے سے قاصر رہے۔

☆ نگراں شعبۂ تحقیق: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

دکتور عبدالمجید اس ضمن میں لکھتے ہیں :

اور اگر ہم ان تھوڑے سے محققین کو مستثنیٰ کردیں جنھوں نے اس عبارت پر ٹھہر کر غور وفکر کیا اور اس کے اطلاق کی اصل تک پہنچنے کی کوشش کی اور اس کے مصداق کو معلوم کرنے کی جدوجہد کی تو اکثریت ایسے مؤرخین کی ہے جو اسے اپنے سے ماقبل کے مؤرخین سے ان کی تقلید کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں، نہ وہ اس لفظ کے اطلاق کی معرفت رکھتے ہیں نہ وہ یہ جانتے ہیں کہ اس لفظ میں زمانی اعتبار سے کیا تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوئی ہیں، جس کی وجہ سے دومختلف زمانوں میں اس کا اطلاق ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوجاتا ہے۔(۱)

الملل والنحل کے مؤلف عبدالکریم الشہرستانی (متوفی:548) نے سیدھی سادھی تقسیم یہ کی ہے کہ جو حجازی ہے، وہ اہل حدیث ہے اور جو عراقی ہے وہ اہل الرائے ہے :

اس اُمت کے مجتہدین کی دو قسم ہے، تیسری قسم نہیں ہے، اصحاب الحدیث اور اصحاب الرأی، اصحاب الحدیث وہ حجاز والے ہیں اور اصحاب الرائے وہ عراق والے ہیں۔(۲)

ان کی یہ رائے بتاتی ہے کہ اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف فکر ونظر کا نہیں؛ بلکہ مقام کا اختلاف ہے جو حجاز کا ہوگا، وہ اہل الحدیث، اور جو عراق (بغداد) سے ہے، وہ اہل الرائے، یہ رائے بالبداہت غلط ہے؛ کیوں کہ امام احمد بن حنبل اور بہت سے محدثین کا تعلق کوفہ، بصرہ اور بغداد سے لیکن وہ اہل الرائے قطعاً نہیں ہیں اور امام ربیعہ مدینہ کے ہیں؛ لیکن وہ ربیعۃ الرائے کے نام سے مشہور ہیں۔

بعض دیگر مصنفین جیسے ابن خلدون ودیگر نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کی تقسیم اس طور پر کی کہ حنفی اہل الرائے ہیں اور بقیہ مالکی، حنبلی اور شافعی اہل الحدیث ہیں، ابن خلدون لکھتے ہیں :

اور فقہ ان دو حصوں میں بٹ گیا، ایک طریقہ تو اہل الرائے والقیاس کا تھا جو اہل عراق تھے اور ایک طریقہ اہل حدیث کا تھا، جو حجازی تھے، ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ عراقیوں کے پاس حدیث کا ذخیرہ کم تھا؛ اس لئے انھوں نے کثرت سے قیاس کئے اور اس میں

---

(۱) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري۔

(۲) الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي: 2/12۔

خوب ماہر ہو گئے، اس لئے انھیں اہل الرائے کہا جانے لگا، اہل الرائے میں سب سے پیش پیش ابوحنیفہ ہیں، جن کا اور جن کے شاگردوں کا ایک مستقل مذہب ہے، اور حجازیوں کے امام مالک بن انس اور ان کے بعد امام شافعی ہیں، علماء کی ایک جماعت نے قیاس کو نہیں مانا اور قیاس پر عمل کو غلط ٹھہرایا، یہ فرقہ ظاہریہ کا ہے۔(۱)

ابن خلدون اور اس تقسیم کے حامیوں نے یہ سوال تشنہ چھوڑ دیا کہ شوافع، حنابلہ اور مالکیہ اہل حدیث کیوں ہیں؟ اور حنفیہ اہل الرائے کیوں ہیں، بعض مصنفین بشمول شہرستانی وغیرہ نے اس سوال کا تحقیقی جواب دینے کے بجائے ایک سطحی سا جواب دے دیا کہ ''احناف کے یہاں قیاس بہت ہے اور وہ قیاس جلی کو اخبار آحاد پر مقدم کر دیتے ہیں''۔

اولاً : کثرت اور قلت ایک اضافی اور نسبتی امر ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں قیاس کم ہے اور اس کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے یہاں قیاس زیادہ ہے، ایسے میں امام احمدؒ کی نسبت سے شافعیہ اور مالکیہ کو اہل الرائے کہنا چاہئے؛ لیکن ایسا نہیں کہا جاتا، علاوہ ازیں قلت وکثرت کی بنیاد پر کسی علمی بحث کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

ثانیاً : یہ الزام کہ 'احناف خبر واحد پر قیاس جلی کو مقدم کر دیتے ہیں' علم وتحقیق کی نگاہ میں غلط ہے؛ کیوں کہ محققین احناف بشمول امام کرخی ودیگر اس کی تغلیط کر چکے ہیں، یہ درحقیقت عیسیٰ بن ابانؒ کی رائے تھی جسے بعد میں کچھ دیگر متاخرین فقہاء احناف نے پسند کیا؛ لیکن یہ رائے نہ امام ابوحنیفہؒ کی تھی، نہ صاحبین کی، نہ امام زفرؒ کی اور نہ متقدمین فقہائے احناف کی اور اس پر تفصیلی بحث کشف الاسرار کے مصنف علامہ بخاری نے کی ہے۔(۲)

حضرت شاہ ولی اللہؒ اور اہل الحدیث واہل الرائے کی تعیین

اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق وامتیاز پر بحث حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی اپنی کئی تصنیفات میں کی ہے اور اہل حدیث واہل الرائے کے درمیان مرکزی اختلاف کیا ہے، اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، بلا مبالغہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس معاملہ پر نئے سرے سے غور کیا اور اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان جوہری فرق اور حد فاصل بیان کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں وہ دیگر تمام متقدم مورخین وتراجم وتذکرہ نگاروں سے ممتاز ہیں۔

---

(۱) مقدمہ تاریخ ابن خلدون: 2/283، ترجمہ: مولانا راغب رحمانی، ناشر: نفیس اکیڈمی، اُردو بازار کراچی، طبع یازدھم 2001ء۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: ۲/ ۳۷۸، المؤلف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق پر مختلف کتابوں میں اظہار خیال کیا ہے، اس میں سب سے زیادہ بنیادی حیثیت ان کی ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' کو حاصل ہے، پھر یہی بحث حجۃ اللہ البالغہ میں بھی موجود ہے، اس کے علاوہ مختصر انداز میں حضرت شاہ صاحب نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان فرق پر مسویٰ شرح مؤطا میں بھی بحث کی ہے؛ چوں کہ حضرت شاہ صاحب کی اس موضوع پر مستقل اور جامع کتاب الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ہے؛ لہٰذا اس بحث میں شاہ صاحب کے خیالات کے تعلق سے بنیادی طور پر اسی کتاب کے مندرجات سے ہم بحث کریں گے۔

ایک غلط خیال کی تردید

حضرت شاہ ولی اللہ اولاً اس غلط خیال کی تغلیط کرتے ہیں کہ یہاں صرف دو ہی فرقے ہیں ایک اہل الرائے اور دوسرے اہل الحدیث، اور تیسرا کوئی فرقہ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہاں تیسرا فرقہ موجود ہے اور وہ ظاہریوں کی جماعت ہے :

> بعض لوگوں کا یہ گمان ہے فقہائے اسلام کی صرف دو ہی جماعتیں ہیں، تیسرا کوئی فرقہ نہیں ہے، ایک ظاہری اور دوسرے اہل الرائے اور قیاس واستنباط سے کام لینے والے سبھی اہل الرائے ہیں، ایسی بات ہرگز نہیں ہے رائے مراد نہ سمجھ اور عقل ہے؛ کیوں کہ اس سے علمائے اسلام کا کوئی فرد بھی خالی نہیں ہے اور نہ ہی رائے سے مراد یہ ہے جس میں سنت پر بالکلیہ اعتماد ہی نہ ہو؛ کیوں کہ اس کی جانب کوئی مسلمان کبھی نہیں جا سکتا، اور نہ استنباط وقیاس کی صلاحیت ہے ؛ کیوں کہ امام احمد، امام اسحاق اور امام شافعی بالاتفاق اہل الرائے میں سے نہیں ہیں۔(۱)

میرا خیال ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ اس طرح شہرستانی کے رائے کی تردید فرما رہے ہیں جس نے اُمت کے ائمہ مجتہدین کو دو قسم میں محصور کیا ہے اور تیسری کسی قسم سے انکار کیا ہے۔

عہد صحابہؓ اور اکابر تابعینؒ کے اختلاف کی نوعیت

حضرت شاہ ولی اللہ اولاً دور صحابہ کا حال بیان کرتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کا طریقہ کیا تھا؟ پھر یہ بتاتے

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف :93، تحقیق شیخ عبدالفتاح ابو غدہ، مطبع دار النفائس :1986۔

ہیں کہ فروعی مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف کیوں ہوا اور اس کی وجوہات کیا تھیں؟ اس کے بعد وہ دُور تابعین میں آتے ہیں اور اہل مدینہ اور اہل کوفہ یا عراق کے نمائندے سعید بن المسیبؒ اور امام ابراہیم نخعیؒ کے فقہی اجتہاد کے طریقہ پر گفتگو کرتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ دونوں ہی اپنے شہر کے متقدمین کبار تابعین اور صحابہ کرام کے فقہ وفتاویٰ کو اپنے لئے مشعل راہ مانتے تھے اور دیگر شہروں میں مقیم صحابہ کرام سے زیادہ لگاؤ ان کا اپنے شہر کے فقہاء صحابہ کرام سے تھا :

> اور جب صحابہ کرام وتابعین عظام میں کسی مسئلہ کے درمیان اختلاف ہوتا تو ہر ایک عالم (مجتہد) کے نزدیک اپنے شہر کے علماء اور مشائخ کا قول زیادہ پسندیدہ ہوتا؛ کیوں کہ وہ اس سے زیادہ واقف تھے اور جن اُصولوں کی رعایت پر یہ قول مبنی تھا، اس سے زیادہ باخبر تھے اور ان کو اپنے شہر کے علماء ومشائخ سے دلی لگاؤ تھا؛ چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ اور ان کے شاگرد مثلاً سعید بن المسیب حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایتوں کے بڑے حافظ تھے، یا مثلاً حضرت عروہؒ، سالمؒ، عکرمہؒ، عطاء بن یسارؒ، قاسمؒ، عبیداللہ بن عبداللہؒ، زہریؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، زید بن اسلم اور ربیعہؒ وغیرہ حضرات کا مسلک اہل مدینہ کے لئے دیگر شہروں کے فقہاء کے مسلک سے زیادہ قابل قبول تھا؛ کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت بیان کی ہے اور علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ مدینہ ہر دور میں علماء اور فضلاء کا مسکن وماویٰ رہا ہے، اسی باعث امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو ایک دلیل کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور امام مالک کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ اہل مدینہ کے اجتماعی تعامل کو حجت مانتے ہیں، امام بخاریؒ نے ایک باب باندھا ہے: 'باب فی الاخذ بما اتفق علیه الحرمان' یعنی جس بات پر اہل مدکہ واہل مدینہ دونوں کا اتفاق ہو، اسی کو اختیار کرنے کا بیان۔
>
> اور عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے اصحاب کا مذہب، حضرت علیؓ، شریحؒ اور شعبیؒ کے فیصلے اور ابراہیم نخعی کے فتاویٰ جات کوفہ والوں کی نظر میں دیگر شہروں کے فقہاء وعلماء کے اقوال کی بہ نسبت زیادہ قابل ترجیح ہیں، اسی باعث جب حضرت مسروقؒ حضرت

زید بن ثابت کے قول کی طرف مسئلہ تشریک میں مائل ہوئے تو حضرت علقمہؒ نے ان سے کہا: ''کیا کوئی عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ قابل وثوق ہے''، حضرت مسروق نے جواب دیا کہ ایسی بات تو نہیں ہے ؛ لیکن میں نے زید بن ثابت اور اہل مدینہ کو تشریک (زمین بٹائی پر کاشت کے لئے دینا) پر عمل کرتے دیکھا ہے۔(۱)

حاصل کلام یہ کہ شہر کے فقہاء اور مشائخ جس قول پر متفق ہوجاتے، اس پر یہ مجتہدین مضبوطی سے جم جاتے اور امام مالک کا یہ فرمان اسی قبیل سے ہے کہ جس سنت کے بارے میں اہل مدینہ میں اختلاف نہیں ہے وہی ہمارے نزدیک قابل وثوق ہے اور اگر شہر کے علماء و مشائخ میں کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو جورائے دلیل کے اعتبار سے قوی اور قابل ترجیح ہوتی، اس کو اپناتے، اس کا طریقہ یہ تھا کہ وہ غور کرتے کہ کس قول کی جانب علماء وفقہاء کی اکثریت ہے، کس قول کی بنیاد قیاس پر ہے اور کس قول کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے، امام مالک کا یہ قول بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ جو میں نے سنا ہے، سب سے اچھی بات ہے، پھر جب یہ فقہاء اپنے شہر کے صحابہ وتابعین کے اقوال وآثار میں پیش آمدہ مسئلہ کا حل نہ پاتے تو ان کے کلام اسے استنباط مسائل کرتے اور ان کے اشارات ومقتضیات کی پوری تلاش کرتے۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کے استنباط واجتہاد کی نوعیت

اہل حدیث اور اہل الرائے کی تاریخ حضرت شاہ ولی اللہ تابعین عظام سے شروع کرتے ہیں، ایک جانب وہ سعید بن المسیب کو اہل حرمین کا نمائندہ بتاتے ہیں، دوسری جانب وہ ابراہیم نخعیؒ کو اہل کوفہ وعراق کا نمائندہ بتاتے ہیں، پھر فرماتے ہیں کہ ایک گروہ تو ایسا تھا جس کو ہر مسئلہ میں احادیث رسول کی تلاش وجستجو تھی، اس غرض سے وہ شہروں شہروں ملکوں ملکوں مارے پھرتے رہے، جہاں کہیں بھی حدیث رسول یا آثار صحابہ کا سراغ پایا، وہاں جا کر اس حدیث کو حاصل کیا اور اس طرح ان کے پاس ہر مسئلہ کے جواب میں یا تو حدیث رسول یا قول صحابی یا تابعین عظام میں سے کسی ایک کا قول فراہم ہوگیا اور احادیث وآثار کے وسیع ذخیرہ کی بنیاد پر انھوں نے اپنی فقہ کی تدوین احادیث وآثار پر رکھی، حضرت محدث دہلوی لکھتے ہیں :

بِالْجُمْلَةِ فَلَمَّا مهدوا الْفِقْه على هَذِه الْقَوَاعِد فَلم تكن مسأله من الْمسَائِل الَّتِي تكلم فِيهَا من قبلهم وَالَّتِي وَقعت فِي زمانهم إِلَّا

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:38، تحقیق شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، مطبع دارالنفائس:1986ء۔

وجدوا فِيهَا حَدِيثا مَرْفُوعا مُتَّصِلا أَو مُرْسلا أَو مَوْقُوفا صَحِيحا أَو حسنا أَو صَالحا للاعتبار أَو وجدوا أثرا من آثَار الشَّيْخَيْنِ أَو سَائِر الْخُلَفَاء وقضاة الْأَمْصَار وفقهاء الْبلدَانِ أَو استنباطا من عُمُوم أَو إِيمَاء أَو اقْتِضَاء فيسر الله لَهُم الْعَمَل بِالسنةِ على هَذَا الْوَجْه ۔ (۱)
حاصل کلام یہ کہ جب انھوں نے فقہ کوان قواعد کے مطابق تیار کرلیا توفقہی مسائل میں سے کوئی مسئلہ جس پر متقدمین علماء نے اپنی رائے دی ہو، اور جوان کے زمانہ میں واقع ہوا ہو، کوئی مسئلہ ایسا نہ تھا جس میں انھوں نے حدیث مرفوع، متصل اور مرسل، موقوف، صحیح، حسن اور اعتبار کے لئے صالح سند سے نہ پائی ہو، یا حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما یا دیگر خلفائے راشدین اور شہروں کے قاضی اور فقہاء کا کوئی اثر نہ پایا ہو یا انھوں نے ان احادیث وآثار کے عموم، اشارہ یا اقتضاء سے استنباط نہ کیا، تو اس طور پر اللہ نے ان کے لئے سنت پر عمل کرنا آسان کردیا۔

دوسرا گروہ وہ تھا جسے احادیث رسول بیان کرنے میں تو ڈر لگتا تھا؛ لیکن وہ رائے سے جواب دینے اور فتویٰ کے اظہار میں ہچکچاتے نہیں تھے :

اوران کے بالمقابل مالک، سفیان اوران کے بعد کے دور میں ایک ایسا گروہ تھا جسے مسائل کے بیان کرنے اور فتویٰ دینے میں کوئی باک نہیں تھا اوران کا کہنا یہ تھا کہ فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے؛ لہٰذا اس کی اشاعت ہونی چاہئے اور وہ لوگ رسول اللہ سے روایت کرنے اور کسی کی نسبت آپ ﷺ کی جانب کرنے میں بڑے محتاط تھے، شعبی کہتے ہیں نبی پاک ﷺ کے بعد والوں تک اکتفاء کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے؛ کیوں کہ اگر خدانخواستہ کچھ کمی بیشی ہوئی بھی تو صحابہ کے تعلق سے ہوگی اور ابراہیم کہتے ہیں کہ میں کہوں: ''عبداللہ نے کہا، علقمہ نے کہا'' یہ مجھے زیادہ محبوب ہے کہ میں کہوں کہ حضور پاک ﷺ نے یہ فرمایا۔ (۲)

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:54۔

(۲) الانصاف:57۔

اہل الرائے کا سرمایہ امتیاز تخریج ہے

حضرت محدث دہلویؒ آگے چل کر ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ چوں کہ الحدیث کے بالمقابل حضرات (جس کو آگے چل کر حضرت شاہ ولی اللہ اہل الرائے سے یاد کریں گے، یہاں پر انھوں نے قوم سے یاد کیا ہے) کو فتویٰ دینے اور مسئلہ کے استنباط میں گہری دلچسپی تھی، احادیث کا سرمایہ ان کے پاس نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ احادیث وآثار پر مسائل کی بنیاد رکھ سکیں؛ لہٰذا اس گروہ نے تخریج کی بنیاد پر مسائل کا استنباط کیا؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

> اس طرح سے (اہل الرائے) کے احادیث سے فقہ ومسائل کی ضرورت دوسرے طریقہ سے پوری ہوئی اور ایسا اس لئے ہوا کہ ان کے پاس احادیث وآثار کا اتنا سرمایہ نہیں تھا جس کی وجہ سے وہ ان اُصول پر فقہ کا استنباط کرتے جن پر اہل الحدیث نے اپنے فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور ان کا یہ ماننا تھا کہ ان کے ائمہ تحقیق کے بلند مرتبہ کے حامل ہیں اور ان کے دل بھی اپنے مشائخ کی جانب زیادہ مائل تھے، جیسا کہ علقمہ نے کہا: کیا کوئی ان میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ پختہ نظر رکھتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ابراہیم سالم سے بڑے فقیہ ہیں اور اگر شرف صحبت کا لحاظ نہ ہوتا میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے بڑے فقیہ ہیں اور ان کو ایسی ذہانت اور زورفہمی عطا ہوئی تھی اور ان کا ذہن ایک بات کی نظیر سے دوسری بات کی نظیر کی جانب بڑی تیزی سے منتقل ہوتا تھا ان صلاحیتوں کے ذریعہ وہ مسائل کا جواب اپنے مشائخ کے اقوال پر تخریج کر کے دیا کرتے تھے اور ہر ایک کے لئے اپنے خلقت کے لحاظ سے کام آسان ہوجایا کرتا ہے (ہر کسے را بہر کارے ساختند) اس طرح فقہ کی تدوین تخریج کی بنیاد پر عمل میں آئی۔(۱)

تخریج کی وضاحت

اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ ہمیں بتاتے ہیں کہ تخریج کیا ہے اور کس طرح کام میں لایا جاتا ہے؛ چنانچہ وہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> ● اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ ہر ایک اپنی جماعت کے ترجمان اور مشائخ کے اقوال

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:57-58۔

کی سب سے زیادہ پرکھ رکھنے والے اور ترجیح میں صائب نظر والے کی کتاب یاد کر لے اور ہر مسئلہ میں غور کرے کہ حکم کی وجہ کیا ہے تو جب بھی کسی پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں سوال ہو یا کوئی ضرورت آن پڑے تو اولاً اپنے مشائخ کے اقوال جو اس کو یاد ہیں، اس میں غور کرے، اگر اس میں جواب مل جائے تو بہتر ورنہ ان کے کلام کے عموم کا جائزہ لے اور اسی عموم میں پیش آمدہ مسئلہ کو منطبق کرے یا ان کے کلام میں کسی ضمنی اشارہ کا علم ہو تو اس سے استنباط کرے اور بسا اوقات کلا میں ایسے اشارات اور تقاضے ہوتے ہیں، جس سے مقصود کو سمجھا جا سکتا ہے۔

● بسا اوقات تصریح کردہ مسئلہ کی کوئی نظیر موجود ہوتی ہے، جس پر زیر بحث مسئلہ کو محمول کیا جاتا ہے اور بسا اوقات وہ صریح حکم کی علت میں تخریج یا سبر (مماثلت) اور حذف (درگزر) کے ذریعہ غور کرتے ہیں اور اس کی علت کو غیر مصرح مسئلہ پر منطبق کرتے ہیں اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے ان کے ایک ہی مسئلہ میں دو قول ہوتے ہیں اگر ان کو قیاس اقترانی یا قیاس شرطی کے طرز ترتیب دیا جائے تو اس سے مسئلہ کا جواب معلوم ہو جاتا ہے۔

● کبھی تخریج اس طور پر ہوتی ہے کہ ان شیوخ کے اقوال میں کوئی بات مثال یا اصل مسئلہ کی ایک قسم کے طور پر ہوتی ہے؛ لیکن تعریف کے لحاظ سے وہ جامع مانع نہیں ہوتی تو وہ اس سلسلے میں اہل زبان کی طرف رُجوع کرتے ہیں اور اس مسئلہ کی ذاتیات (خصوصیات) حاصل کرتے ہیں، جامع مانع کی تعریف، مبہم کی نشاندہی اور مشکل کی تمیز بہم پہنچاتے ہیں۔

● بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان کے کلام میں دو پہلوؤں کا احتمال ہوتا ہے تو وہ کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے میں غور و فکر کرتے ہیں، کبھی دلائل و مسائل کے درمیان جو پردہ پڑا ہے اس کی نقاب کشائی کرتے ہیں، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصحاب تخریج اپنے ائمہ کے سکوت، یا فعل یا اسی طرح کی کسی دوسری بات سے استدلال کرتے ہیں اور یہ سب (جو کچھ بیان ہوا) تخریج ہی ہے۔(۱)

(۱) الانصاف:61۔

اہل الرائے سے مراد احناف ہیں

ماقبل میں آپ نے پڑھا کہ یہاں تین گروہ ہیں :

(۱) اہل الرائے۔

(۲) اہل الحدیث۔

(۳) ظاہریہ۔

ظاہریہ سے پوری کتاب میں کوئی بحث نہیں کی گئی ، بحث صرف اہل الحدیث اور اہل الرائے سے ہے ، حضرت شاہ صاحب جب بتاتے ہیں کہ اہل الحدیث کے بالمقابل ایک گروہ وہ تھا، جو اپنے مشائخ کے اقوال میں تخریج کر کے پیش آمدہ مسئلہ کا جواب دیتا تھا تو یہ بات متعین ہوگئی تھی کہ وہ اہل الرائے کا ہی بیان کر رہے ہیں کہ اہل الرائے کا کام تخریج کا ہے ؛ آگے چل کر حضرت شاہ ولی اللہ پوری صراحت اور وضاحت سے کہتے ہیں کہ اہل الرائے کا ہی کام تخریج کا ہے :

> المُرَاد من أهل الرَّأْيِ قوم توجهوا بعد الْمَسَائِل الْمجمع عَلَيْهَا بَين الْمُسلمين أَو بَين جمهورهم إِلَى التَّخْرِيج على أصل رجل من الْمُتَقَدّمين وَكَانَ أَكثر أَمرهم حمل النظير على النظير وَالرَّدّ إِلَى أصل من الْأُصُول دون تتبع الْأَحَادِيث والْآثَار ۔ (۱)
>
> اہل الرائے سے مراد ایسا گروہ ہے، جنھوں نے مسلمانوں میں متفق علیہ مسائل ایسے مسائل جن پر جمہور متفق تھے، متقدمین میں سے کسی ایک شخص کی رائے پر تخریج کی اوران کے کام کا زیادہ حصہ نظیر پر نظیر کو حمل کرنا ، یا فروع کو اُصول میں سے کسی اصل کی جانب لوٹانے کا تھا، احادیث اور آثار کی تلاش وجستجو کئے بغیر۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق تخریج کا ہے، یہ نظریہ شاہ ولی اللہ نے انصاف کے دیگر مقامات اور حجۃ اللہ البالغۃ وغیرہ میں بھی دوہرایا ہے، ایسا بھی نہیں ہے کہ شاہ ولی اللہ کا یہ نظریہ تخریج بعد کے فقہاء احناف کے لئے ہو، جس کو کہ اصحابِ تخریج اور اصحاب المذاہب سے فقہ حنفی میں یاد کیا گیا ہے؛ بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ اس تخریج کا اطلاق امام ابوحنیفہؒ پر بھی کرتے ہیں؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:93۔

امام ابوحنیفہؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ اوران کے ہمعصروں کو مسلک کو سب سے زیادہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے، کبھی کبھار ہی اس سے تجاوز کرتے تھے، ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کو بڑی مہارت تھی، تخریجات کی مختلف صورتوں آپ نہایت باریک بیں تھے، فروعات میں پوری توجہ تھی، اگر تم میری باتوں کی حقیقت جاننا چاہتے ہو تو ابراہیم نخعیؒ کے اقوال کو کتاب الآثار سے منتخب کرو اور جامع عبدالرزاق سے اور مصنف ابن ابی شیبہ سے، پھر اس کا موازنہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے کرو، تم پاؤ گے کہ وہ اس ڈگر سے بہت کم ہٹے ہیں اور اس تھوڑے میں بھی وہ دیگر فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہر نہیں نکلے ہیں۔(۱)

صاحبینؒ بھی امام نخعیؒ کے قول پر تخریج کرتے ہیں

یہی بات حضرت شاہ ولی اللہ نے صاحبین کے بارے میں بھی کہی ہے کہ صاحبین بھی پیش آمدہ مسائل میں امام نخعیؒ کے قول پر تخریج کرتے ہیں :

وهما أَي أَبُو يُوسُف وَمُحَمّد لَا يزَالَانِ على محجة إِبْرَاهِيم مَا أمكن لَهما كَمَا كَانَ أَبُو حنيفَة رَحمَه الله يفعل ذَلِك وَإِنَّمَا كَانَ اخْتلَافهمْ فِي أحد شَيْئَيْنِ إِمَّا أَن يكون لشيخهما تَخْرِيج على مَذْهَب إِبْرَاهِيم يزاحمانه فِيهِ أَو يكون هُنَاكَ لابراهيم ونظرائه أَقْوَال مُخْتَلفَة يخالفان شيخهما فِي تَرْجِيح بعضهما على بعض ۔ (۲)

اور وہ دونوں یعنی ابو یوسفؒ اور محمدؒ بھی ہمیشہ بقدر استطاعت ابراہیم نخعیؒ کے طریقہ پر گامزن رہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا شیوہ تھا، امام ابوحنیفہؒ سے صاحبین کا اختلاف دو اُمور میں تھا یا تو امام ابوحنیفہؒ کی ابراہیم کے مذہب پر کوئی تخریج ہو، جس سے یہ دونوں متفق نہ ہوں، یا پھر ابراہیم اور ان کے معاصرین کے ایک مسئلہ میں مختلف اقوال ہوں اور یہ دونوں اس میں امام ابوحنیفہؒ کی ترجیح میں اختلاف کریں، (یعنی امام ابوحنیفہ مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو ترجیح دیں اور یہ دونوں کسی دوسرے کو)۔

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:39۔

(۲) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف:40۔

نظریہ تخریج پر تنقید کرنے والے ایک نگاہ میں

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ تخریج ایک نیا نظریہ ہے، میرے علم کی حد تک ان سے قبل کسی بھی اہل علم نے اہل الرائے کا امتیازی وصف ''تخریج''نہیں بتایا ہے اور نہ ہی کسی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اہل الرای اور اہل الحدیث کے درمیان جوہری فرق تخریج کا ہے، میرے علم ومطالعہ کی حد تک برصغیر کے کسی عالم نے نظریہ تخریج پر تنقید نہیں کی ہے ؛البتہ عرب علماء میں سے شیخ ابوزہرہ نے'ابو حنیفه حیاته وعصره وآراه وفقهه' میں اور شیخ عبدالمجید محمود عبدالمجید نے'الاتجاھات الفقھیه'میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے نظریہ تخریج پر تنقید کی ہے، ان دونوں کے علاوہ علامہ زاہدالکوثریؒ نے بھی شاہ ولی اللہ پر تنقید کی ہے؛لیکن اس کی حیثیت نظریہ تخریج پر تنقید کی نہیں؛ بلکہ عمومی نوعیت کی ہے اور حسبِ معمول سخت لفظوں میں تنقید کی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دلائل کا جائزہ

حضرت محدث دہلویؒ نے اپنے نظریہ تخریج پر الانصاف اور حجۃ اللہ میں تفصیل سے بحث کی ہے، اپنے موقف کی تائید کے لئے انھوں نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ہم ترتیب وار ان تینوں دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں :

(۱) حضرت شاہ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے خصوصی لگاؤ تھا اور ان کی پوری توجہات کا مرکز کوفہ کے فقہا اور مشائخ تھے اور اس ضمن میں انھوں نے حضرت مسروق اور امام ابوحنیفہ کا واقعہ پیش کیا ہے کہ حضرت مسروقؒ نے ایک مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول چھوڑ کر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کر لیا تھا تو ان سے علقمہ نے کہا تھا کہ کیا کوئی اہل مدینہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ صاحب علم ہے،اس پر مسروق نے کہا کہ ایسی بات نہیں ؛لیکن حضرت زید بن ثابتؓ کو میں نے راسخین فی العلم میں سے پایا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ میں رفع یدین پر مناظرہ ہوا تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: اگر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو شرف صحابیت حاصل نہ ہوتی تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے زیادہ فقیہ ہیں، ان مثالوں سے محض یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کو اپنے مشائخ اور مشائخ کے مشائخ سے دلی لگاؤ تھا اور ان کے اقوال واجتہادات کے ساتھ خصوصی تعلق تھا؛لیکن یہ تو فطری چیز ہے، ہر شہر والے کو اپنے شہر اور ملک کے عالم وشیخ سے محبت ہوتی ہے، اہل مدینہ کو فقہاء سبعہ اور ان کے مشائخ حضرات صحابہ سے فطری لگاؤ تھا، مکہ والوں کو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگردوں سے خصوصی لگاؤ تھا، اہل شام کو حضرت معاذ بن جبلؓ ،حضرت معاویہؓ وغیرہ اور ان کے

شاگردوں سے خصوصی محبت تھی، یہ دونوں نقل کردہ اثر اس بات کو تو بتاتی ہیں کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے محبت تھی؛ لیکن اس سے نظریہ تخریج پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور نہ یہ دونوں واقعات نظریہ تخریج کے لئے دلیل بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

(۲) حضرت شاہ ولی اللہ کی دوسری دلیل منطقی اور قیاسی ہے، پہلی بات یہ کہ اہل الرائے حضرات کو مسائل کا جواب بتانے اور فتویٰ دینے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں تھی، دوسری بات یہ کہ اہل الرائے کے پاس احادیث وآثار کا وسیع ذخیرہ نہیں تھا، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایسے میں محض تخریج ہی ایک واحد طریقہ کار بچ جاتا ہے، جس سے وہ پیش آمدہ مسائل کا جواب دیتے تھے۔

خود حضرت شاہ صاحب نے بھی اس بحث کو اُٹھایا ہے؛ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

> اور ان ہی مقابل مالک، سفیان اور ان کے بعد ایک ایسا گروہ تھا جسے مسائل کے بیان کرنے اور فتویٰ دینے میں کوئی باک نہیں تھا اور ان کا کہنا یہ تھا کہ فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے؛ لہٰذا اس کی اشاعت ہونی چاہئے اور وہ لوگ رسول اللہ سے روایت کرنے اور کسی کی نسبت آپ ﷺ کی جانب کرنے میں بڑے محتاط تھے۔(۱)

آگے مزید فرماتے ہیں :

> اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پاس احادیث وآثار کا اس قدر سرمایہ نہیں تھا کہ جس کے بل بوتے پر وہ فقہ کی بنیاد ان اُصولوں پر رکھتے جن پر اہل الحدیث نے اپنی فقہ کی بنیاد رکھی ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ دیگر شہروں کے علماء کے اقوال میں غور کرنے، ان کو جمع کرنے اور پھر اس کی کھوج کرید کرنے کے سلسلے میں بھی مطمئن نہیں تھے، انھوں نے اس بارے میں اپنے آپ کو قاصر جانا اور ان کا ماننا یہ تھا کہ ان کے ائمہ تحقیق کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں، اور ان کے دل سب سے زیادہ اپنے مشائخ کے اقوال کی جانب مائل تھے جیسا کہ علقمہ نے کہا کہ ان میں کوئی عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ قابل قدر ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ابراہیم سالم سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں اور اگر شرف صحابیت کا خیال نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے بڑے فقیہ ہیں

(۱) الانصاف:57۔

اور وہ ذہانت، زود فہمی اور معاملہ کی نظیر دوسرے نظیر پر منطبق کرنے میں انتہائی تیز واقع ہوئے تھے، وہ ان ہی صلاحیتوں کو کام میں لاکر پیش آمدہ مسائل کا جواب اپنے مشائخ کے اقوال پر تخریج کرکے دیا کرتے تھے۔(۱)

پھراس کا نتیجہ حضرت شاہ ولی اللہ نظریہ تخریج کے طور پر یوں نکالتے ہیں: ''**فمهدوا الْفِقْه على قَاعِدَة التَّخْرِيج**''(۲)''پس انھوں نے فقہ کو تخریج کے قاعدہ پر مرتب یا مدون کیا''۔

گویا اس صغری کبریٰ کا ملاپ نظریہ تخریج کا مولد ہے، صغریٰ یہ ہے کہ شہروں کی خاک چھان کر حدیث کی تلاش کر نہیں سکتے تھے، پیش آمدہ مسائل کا جواب دینے کے لئے حدیث کا سرمایہ کم تھا اور کبریٰ یہ ہے کہ فقہ وفتاویٰ میں خاص دلچسپی ہے اور شرعی مسائل کا جواب دینے میں جھجک نہیں ہے نتیجہ نظریہ تخریج کی صورت میں سامنے آ گیا، سردست ہم صرف حضرت شاہ صاحب کا موقف پیش کررہے ہیں، ہم آگے چل کر عرض کریں گے کہ یہ دونوں ہی صغری اور کبریٰ مشکوک بلکہ مخدوش ہیں۔

حضرت محدث دہلویؒ کے استخراج کا جائزہ

ہم شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے صغری اور کبریٰ کا جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دلائل کی کسوٹی پر یہ صغریٰ اور کبریٰ کہاں تک پورے اُترتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کا دعویٰ یہ رہا ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، محدثین کی طرح مختلف شہروں اور ملکوں میں گھوم گھوم کر احادیث کے جمع کرنے سے قاصر تھے، یہ دعویٰ صرف حضرت شاہ ولی اللہ کا ہی نہیں؛ بلکہ ماضی کے کچھ علماء مثلاً ابن خلدون اور شہرستانی وغیرہ نے بھی یہ دعویٰ کیا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ عراق احادیث میں حجاز سے کسی اعتبار سے کم تر نہیں تھا۔

علم حدیث میں عراق کا مقام ومرتبہ

اولاً تو یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صرف تذکرۃ الحفاظ کھول کر بیٹھ جائے اور کوفی وبصری اور بغدادی محدثین کو تلاش کرے تو اسے حیرت ہوگی کہ کوفہ وبصرہ کے محدثین حضرات کسی طرح مکہ اور مدینہ سے کم نہیں ہیں، نہ معیار میں نہ مقدار میں، کون کہہ سکتا ہے کہ علقمہ اور اسود سعید بن المسیب اور دیگر فقہاء سبعہ سے فروتر ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ سفیان ثوریؒ امام مالکؒ سے کم ہیں؟

---

(۱) الانصاف:58۔

(۲) حوالہ سابق۔

کون کہہ سکتا ہے کہ سلیمان بن مہرانؒ معروف بہ اعمش زہریؒ سے کم ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبی کسی حجازی محدث سے کم درجہ ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبہ کسی حجازی محدث سے کم تر ہیں، کس کی یہ مجال ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان کو امام مالکؒ سے فروتر قرار دے، پھر اس کے بعد فوراً متصل دیکھئے تو امام یحییٰ بن معین اور علی بن مدینی ہیں، احمد بن حنبلؒ ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ خیال کی عراق میں حدیث کم تھی، ایک غلط خیال ہے جو نقل در نقل ہوتا چلا آ رہا ہے؛ لیکن کسی نے اس پر رک کر غور کرنے سوچنے اور سمجھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، مولانا سرفراز خاں صفدر صاحب نے اپنی بیش قیمت تصنیف مقام امام ابوحنیفہ میں اس پر اچھی بحث کی ہے اور محض تذکرۃ الحفاظ جو حافظ ذہبی کی تصنیف ہے، اس میں سے سو سے زائد محدثین کوفہ کی نشاندہی کی ہے، جو سب کے سب حافظ حدیث اور بعضے امیر المومنین فی الحدیث تھے، اگر آپ کوفہ کے ساتھ بصرہ اور بغداد کو بھی اس فہرست میں شامل کر لیں تو عراق کا علم حدیث میں رتبہ بے تحاشا بڑھ جاتا ہے۔

اس مقالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ عراق میں علم حدیث کی جو گرم بازاری تھی، اس کا مفصل ذکر کیا جائے، اس پر علامہ زاہد الکوثریؒ نے نصب الرایہ کے مقدمہ ''فقه اهل العراق وحديثهم'' میں بہترین اور محققانہ کلام کیا ہے، اس کے علاوہ اس موضوع پر مولانا سرفراز خان صفدر صاحب کی کتاب ''مقام امام ابوحنیفہ'' میں بھی بہتر مواد موجود ہے، جس سے اس غلط خیال کی پورے طور پر تردید ہو جاتی ہے کہ کوفہ یا عراق میں علم حدیث کم تھا، جن حجازی ائمہ نے اس سلسلے میں کچھ طعن وتعریض کے کلمات کہے ہیں تو وہ معاصرانہ اور حریفانہ چشمک ورقابت کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کو کوفہ وعراق میں حدیث کم ہونے کی دلیل سمجھنا غلط ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور علم حدیث

امام ابوحنیفہ کی پیدائش ۸۰ھ ہجری میں ہوئی ہے، جب کہ بعض روایات اس سے پہلے بھی کی ہیں، شیخ زاہد الکوثریؒ نے مختلف قرائن کی بنیاد پر ۸۰ھ ہجری سے پہلے کی روایت کو تانیب الخطیب میں ترجیح دیا ہے، (۱) جوں جوں عہد رسالت سے بعد ہوتا گیا، اسناد کے وسائط یعنی راوی سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک واسطے بڑھتے گئے، حدیث کی سندیں اور طرق میں اضافہ ہوا، اس کے برعکس رسول پاک ﷺ سے جس قدر قرب زمانی کم ہوا، وسائط کم ہوئے اور حدیث کے طرق کم ہوئے، اس طرح رسول پاک ﷺ سے جو جتنا قریب رہا، اس کے لئے احادیث کے اسناد اور طرق اتنے ہی کم اور وسائط اتنے ہی کم رہے جس کی وجہ سے اس کے لئے احادیث کے ذخیرہ پر حاوی ہونا اور روایتوں کو محفوظ کرنا زیادہ آسان تھا۔

---

(۱) تانیب الخطیب:42/44۔

امام ابوحنیفہ کا عہد رسالت سے بالکل قریب کا ہے، امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں زیادہ تر اوساط اور کبار تابعین ہیں، امام ابوحنیفہ سے رسول پاک ﷺ تک راویوں کا واسطہ بہت کم ہے جس کی بناء پر سند مختصر اور احادیث کی تعداد بھی کم تھی، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں: ''وعني بطلب الآثار ، وارتحل في ذلك''(۱) اور آثار کی طلب میں توجہ کی اور اس سلسلے میں اسفار کیے، حافظ ذہبی مزید لکھتے ہیں کہ طلب حدیث میں امام ابوحنیفہ کی یہ جدوجہد ایک ہجری کے بعد دوسری ہجری کی ابتداء میں ہوئی، (۲) امام ابوحنیفہؒ اموی حکومت کے داروگیر کے باعث تقریباً چھ سال تک کوفہ کو چھوڑ کر مکہ میں رہے، اس دوران دنیا بھر سے آنے والے محدثین عظام سے وہ علم حدیث حاصل کرتے رہے، پھر آپ سال بہ سال حج کرتے تھے، روایتوں میں پچاس پچپن، ساٹھ حج کا ذکر ملتا ہے، حج کے ایام میں دنیا بھر کے محدثین سے استفادہ کا موقع ملتا رہا۔

علم حدیث میں امام صاحب کی عظمتِ شان

امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: ''اللہ شافعی پر رحم کرے وہ امام تھے، اللہ مالک پر رحم کرے وہ امام تھے، اللہ ابوحنیفہ پر رحم کرے وہ امام تھے''، ظاہر سی بات ہے کہ جس طرح امام شافعی اور امام مالک کی امامت فقہ وحدیث دونوں میں ہے، (۳) اسی طرح امام ابوحنیفہ کو بھی ان کے ساتھ ملا کر امام ابوداؤدؒ نے بتادیا کہ امام ابوحنیفہؒ بھی فقہ وحدیث کے امام ہیں، حماد بن زید جو بڑے درجہ کے محدث ہیں اور جن کو حافظ ذہبی نے گراں قدر القاب سے یاد کیا ہے، ان کے بارے میں حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں: ''انھوں نے امام ابوحنیفہؒ سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں''(۴) مشہور محدث مسعر بن کدام کہتے ہیں: ''میں نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ حدیث کی تحصیل کی؛ لیکن وہ ہم پر غالب رہے اور زہد میں مشغول ہوئے تو اس معاملہ میں بھی ہم پر غالب رہے اور ہم نے ان کے ساتھ فقہ طلب کی تو تم دیکھ ہی رہے ہو کہ انھوں نے اس میں کیا کمال حاصل کیا ہے''(۵) سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا خاص امتیاز یہ تھا کہ آپ ہر قسم کی واہی تباہی احادیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے فراق میں نہیں رہتے تھے؛ بلکہ آپ ان احادیث کو جمع کرتے تھے جو ثقہ رواۃ سے مروی ہوں اور صحیح ہوں اور جو رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل رہا ہو۔

---

(۱) سير أعلام النبلاء، الناشر: مؤسسة الرسالة: 6/392۔

(۲) سیر اعلام النبلاء: 6/396۔

(۳) الانتقاء: 1/32۔

(۴) الانتقاء: 130۔

(۵) مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ: 43۔

حفاظ حدیث میں شمار

حافظ ذہبی نے آپ کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے(۱) اور تذکرۃ الحفاظ کے بارے میں خود حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

هذه تذكرة بأسماء مُعَدِّلِي حَمَلَةِ العِلْمِ النبوي ، ومن يُرْجَعُ إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف ، والتصحيح والتزييف ۔ (۲)

اس کتاب میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو عادل ،علم نبوت کے حامل اور احادیث وروات کی توثیق وتضعیف اور کھرے کھوٹے الگ کرنے میں جن کی جانب رُجوع کیا جاتا ہے۔

حافظ ذہبی نے ہی المعین فی طبقات المحدثین میں بھی آپ کا ذکر کیا ہے،(۳) اس کتاب کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

فَهَذِهِ مُقَدِّمَة فِي ذكر أَسمَاء أَعْلَام حَملَة الآثَار النَّبَوِيَّة تبصر الطَّالِب النبيه وتذكر الْمُحدث الْمُفِيد بِمن يقبح بالطلبة أَن يجهلوهم وَلَيْسَ هَذَا كتاب بالمستوعب للكبار بل لمن سَار ذكره فِي الأقطار والأعصار وَبِاللهِ أَعْتَصِم وَإِلَيْهِ أنيب ۔ (۴)

حافظ ذہبیؒ کے ہم عصر اور اونچے درجہ کے محدث وفقیہ عبدالہادی مقدسی حنبلی نے بھی مختصر طبقات علماء الحدیث میں امام ابوحنیفہ کا ذکر خیر کیا ہے،(۵) اس کتاب کے بارے میں حافظ عبدالہادی لکھتے ہیں :

فهذا كتاب مختصر يشتمل على جملة من الحفاظ من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم والتابعين ومن بعدهم ، لا يسع من يشتغل بعلم الحديث الجهل بهم ۔ (۶)

---

(۱) تذکرہ الحفاظ:1/126،دارالکتب العلمیۃ بیروت۔

(۲) مقدمہ تذکرۃ الحفاظ۔

(۳) دیکھئے مذکورہ کتاب:51،مطبع دارالفرقان: عمان،اردن۔

(۴) مقدمہ المعین فی طبقات المحدثین۔

(۵) دیکھئے: مختصر طبقات علماء الحدیث جلد اول، ترجمہ امام ابوحنیفہ۔

(۶) طبقات علماء الحدیث:1/77۔

مشہور محدث ابن ناصر الدین دمشقی شافعیؒ نے بھی حفاظ حدیث پر لکھے گئے اپنے منظومہ: ''بدیعۃ البیان عن موت الاعیان'' میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں :

بَعْدَهُمَا فَتَى جُرَيْجِ الدَّانِي　　مِثْلُ اَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِي (۱)

جمال الدین یوسف بن حسن الصالحی الحنبلی جو ابن مبرد کے نام سے مشہور ہیں، انھوں نے بھی امام ابوحنیفہ کا ذکر حفاظ حدیث میں کرتے ہوئے اپنی تصنیف ''طبقات الحفاظ'' مین ذکر کیا ہے، جس سے شیخ عبد اللطیف ہاشم سندی نے اپنی تصنیف ''ذَبُّ ذُبَابَاتِ الدراسات، عن المذاهب الأربعة المتناسبات'' میں نقل کیا ہے، ان کے علاوہ حافظ سیوطی نے طبقات الحفاظ میں اور محدث علامہ محمد بن رستم قباد بدخشی نے تراجم الحفاظ میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ حافظ حدیث ہونے کے علاوہ جرح وتعدیل کے بھی امام تھے، اس کا بھی ذکر محدثین عظام امام ترمذی بلکہ ان سے قبل سے لے کر حافظ سخاوی اور مابعد تک کرتے آئے ہیں۔ (۲)

مولانا عبدالرشید نعمانی کی ایک بہترین تصنیف ''مکانۃ الامام ابو حنیفہ فی علم الحدیث'' ہے، اس میں مولانا نے بڑی محنت اور تحقیق وتفتیش سے ثابت کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں کیا مقام اور مرتبہ تھا اور کس طرح بعد کے لوگوں نے بھی علم حدیث میں ان کی اس عظمت کو تسلیم کیا ہے، یہ بات دوسری ہے کہ انھوں نے روایت حدیث کو مرکز توجہ نہیں بنایا، اس طرح علم حدیث میں ان کی مہارت دنیا کے سامنے نہیں آسکی اور نہ دنیا نے ان کو اس حیثیت سے پہچانا جیسے امام بخاری فقیہ ہونے کے باوجود دنیا کے سامنے فقیہ کی حیثیت سے نہ آسکے اور نہ کسی فقیہ نے اپنی کتاب میں ان کو جگہ دی، اسی طرح قاسم حارثی عبدہ نے بھی اپنے دکتوراہ کا موضوع: ''مکانۃ الامام ابی حنیفہ بین المحدثین'' کو بنایا ہے اور اس پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں بڑا مقام تھا؛ بلکہ محدثین کے درمیان بھی انتہائی قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

اگر ہم اس بات کو بالفرض تسلیم بھی کرلیں کہ اہل الرائے حضرات یعنی امام ابوحنیفہ وغیرہ کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو بھی کوفہ جہاں عظیم محدثین کی ہمیشہ ایک بڑی تعداد رہی ہے، کیا مسائل کے حل میں وہ ان محدثین سے رُجوع نہ کرتے ہوں گے؟ آج کے دور میں ایک معمولی محقق بھی جب کسی مسئلہ کی تحقیق کرتا ہے تو کتابوں سے

(۱)　بحوالہ مکانۃ الامام ابوحنیفہ فی الحدیث: 60۔

(۲)　دیکھئے: ذکر من یعتمد قوله فی الجرح والتعدیل للذہبی اور المتکلمون فی الرجال للسخاوی۔

مدد لیتا ہے، جو بڑے عالم اس موضوع کے جانکار ہوتے ہیں، ان کی رائے حاصل کرتا ہے، ان سے مزید مواد کے سلسلے میں استفسار کرتا ہے تو کیا خیر القرون کے اس دور میں امام ابوحنیفہ کسی مسئلہ کے استنباط میں کوفہ میں موجود محدثین سے اس موضوع کے تعلق سے احادیث کے تعلق سے دریافت نہ کرتے ہوں گے؟

کوفہ کی علمی اور حدیثی عظمت اور امام ابوحنیفہ کی علم حدیث میں گہرائی اور گیرائی بیان کرنے کا مقصد صرف اتنا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے جن بنیادوں پر قصرِ تخریج کی عمارت اُٹھائی ہے، وہ مضبوط نہیں ہیں۔

حدیث کی روایت نہ کرنا عدم علم کو مستلزم نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث کی روایت نہ کرنا ایک بات ہے اور حدیث سے واقف نہ ہونا دوسری بات ہے، حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کی روایتیں کم ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ان کو کم روایتیں معلوم تھیں؟ اگر امام ابوحنیفہ کی روایت سے کتب صحاح خالی ہونے کا یہ مطلب لیا جائے کہ ان کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو کیا کتبِ فقہ میں امام بخاری کی آراء نہ نقل کئے جانے سے یہ مطلب نکالنا درست ہوگا کہ وہ فقیہ نہیں تھے؟ جس طرح امام بخاری کی آراء سے کتب فقہ وخلافیات کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ فقیہ نہیں تھے، اسی طرح اہل الرائے حضرات کی روایتوں سے کتب حدیث کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ محدث نہیں تھے، یا ان کے پاس حدیث کا معتدبہ سرمایہ نہیں تھا؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں اہل الحدیث حضرات نے متعدد اہل الرائے حضرت سے باوجود مستحق ہونے کے ان سے روایت نہیں لی ہے اور روایت نہ لینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ اہل الرائے میں سے تھے، حضرات محدثین کے اس ظلم وتعصب کی جانب علامہ شام جمال الدین قاسمی، امام یحییٰ بن معین اور ابن عبدالبر وغیرہ نے بھی اشارات کئے ہیں، خود شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے الرفع والتکمیل میں اس کے تعلق سے متعدد نقول بہم پہنچائے ہیں، جہاں محدثین نے کسی سے محض اس کے اہل الرائے ہونے کی وجہ سے روایت نہیں لی۔

محدثین کے پاس لاکھوں احادیث کی حقیقت

اکثر لوگوں کو اس بات سے غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ سات لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے صحیح الجامع مرتب کی، (۱) امام مسلم نے مسلم شریف تین یا چار لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے تالیف کی، (۲)

---

(۱) تاریخ بغداد:9/2۔

(۲) طبقات الحنابلہ:1/338، دار المعرفۃ، بیروت۔

ابوداؤد نے پانچ لاکھ احادیث سے سنن ابی داؤد مرتب کی،(۱) یہ محدثین ملکوں اور شہروں میں گھومے تو ان کے پاس احادیث کا وسیع ذخیرہ ہوگیا اور اہل الرائے کوفہ تک محدود رہے، اس لئے ان کی معلومات کچھ ہزار حدیثوں سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

محدثین کا خاص طرز تھا کہ وہ دنیا بھر میں گھوم پھر کر ایک حدیث کے زیادہ سے زیادہ سند اور طرق تلاش کرتے تھے جیسا کہ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث میرے پاس سو طرق سے نہ ہو تو اس کی صحت معلوم نہیں ہوتی :

لَوْ لَمْ نَكْتُبِ الْحَدِيثَ مِنْ مِائَةِ وَجْهٍ مَا وَقَعْنَا عَلَى الصَّوَابِ ۔ (۲)

ابراہیم بن سعید جوہری کہتے ہیں اگر میرے پاس کسی حدیث کی سو سند نہ ہو تو اس حدیث کے معاملہ میں، میں خود کو یتیم سمجھتا ہوں :

كل حَدِيث لم يكن عندي من مائة وجه فأَنَا فِيهِ يتيم ۔ (۳)

پھر جیسے جیسے حدیث کے روات اور شیوخ کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، حدیث کے طرق اور سندوں میں اضافہ ہوتا گیا، مثلاً: حضرت عمرؓ سے ایک حدیث مروی ہے، ان سے اس حدیث کی روایت کرنے والے چار افراد ہیں، پھر ان چاروں سے اس حدیث کو سننے والے چالیس افراد ہیں، پھر ان چالیس افراد سے روایت سننے والے چار سو افراد ہیں اور ان چار سو افراد سے اس روایت کو نقل کرنے والے چار ہزار افراد ہیں، اب ایک شخص ان چار ہزار افراد سے یہی ایک حدیث سنتا ہے تو چار ہزار سندوں کی وجہ سے وہ ایک حدیث چار ہزار حدیث ہوجاتی ہے، مختصر یہ سمجھئے کہ جو حال آبادی میں اضافہ کا ہے، دو سے دس، دس سے سو، سو سے ہزار، کچھ اسی طرح کا حال حدیث کی سند کا ہے، تو رسول پاک ﷺ سے زمانہ جتنا دُور ہوتا جائے گا، راویوں کی تعداد اتنی ہی بڑھتی جائے گی، حدیث کے طرق اور اسناد میں اضافہ ہوتا جائے گا، اس کی واضح مثال: ''انما الاعمال بالنیات'' والی حدیث ہے، اس کو حضور پاک ﷺ سے نقل کرنے والے حضرت عمرؓ ہیں، ان سے روایت کرنے والے ایک راوی ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے بڑھتے چلے گئے، یہاں تک کہ محدثین نے اس ایک حدیث کی سات سو سندیں تلاش کی ہیں۔(۴)

(۱) مختصر تاریخ دمشق: 109/10، دار الفکر دمشق، سوریا۔

(۲) الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث: 595/2، مکتبۃ الرشد، الریاض۔

(۳) تاریخ بغداد: 618/6، دار الغرب الاسلامی، بیروت۔

(۴) فتح المغیث: 28/1۔

اب جن محدثین کے بارے میں ہم سنتے ہیں کہ ان کے پاس سات لاکھ، دس لاکھ اور پانچ لاکھ احادیث تھیں، تو اس کو اسی اضافہ سند پر قیاس کرنا چاہیئے اور اسی اعتبار سے دیگر محدثین کے پاس لاکھوں کی تعداد میں احادیث تھیں، ورنہ اگر نفس حدیث کی بات کی جائے تو صحیح متصل مرفوع بلا تکرار احادیث کی تعداد صرف چار سے پانچ ہزار کے درمیان ہے، اس سے زائد نہیں ہے جیسا کہ اس کی صراحت حافظ ابن حجر نے کی ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

ذكر أبو جعفر محمد بن الحسين في كتاب ''التمييز'' له ، عن شعبة و الثوري و يحيى بن سعيد القطان و ابن المهدي و أحمد بن حنبل و غيرهم ، أن جملة الأحاديث المسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم (يعني الصحيحة بلا تكرار) : أربعة آلاف وأربع مائة حديث ـ (۱)

ابوجعفر محمد بن حسین ''کتاب التمییز'' میں امام شعبہ، ثوری، یحییٰ بن سعید القطان، ابن مہدی، احمد بن حنبل اور دیگر محدثین کے حوالہ سے لکھتے ہیں، متصل مرفوع (صحیح بلا تکرار احادیث) کی تعداد چار ہزار چار سو ہے۔

عن أبي داود ، قال : ''نظرت في الحديث المسند فإذا هو أربعة آلاف حديث'' ، قلت : يقصد بالحديث المُسنَد : الحديث المتصل الصحيح ـ (۲)

امام ابوداؤد سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں میں نے مسند احادیث میں غور کیا تو پایا کہ ان کی تعداد چار ہزار ہے، میں کہتا ہوں کہ مسند حدیث سے ان کی مراد متصل صحیح حدیث ہے۔

واضح رہے کہ اس میں ذکر کردہ ثوری، شعبہ، امام احمد بن حنبل، ابن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان سب کے سب امیر المومنین فی الحدیث ہیں، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ احادیث کے تقریباً تمام ذخیرہ پر ان کی نگاہ اور نظر ہے، ایسے میں ان کی یہ بات کتنی وزنی اور مستند ہے اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جامع العلوم والحکم: 9۔

(۲) النکت علی ابن الصلاح: 992۔

یہ تو مرفوع متصل صحیح بلاتکرار حدیث کی تعداد ہوئی، اب اس میں احادیث احکام کی کیا تعداد ہے، ظاہر سی بات ہے کہ بہت ساری احادیث فضائل، زہد اور دیگر ابواب میں مذکور ہیں، ایسے میں یہ بات ہر عاقل پر روشن ہے کہ احکام کی حدیث کی تعداد اس تعداد سے یقیناً کم ہوگی، حافظ بیہقی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ احادیث جن پر حلال وحرام کا مدار ہے، ان کی تعداد پانچ سو ہے۔

سُئِل الإمام الشافعي ، كم أصول السنة (أي أصول الأحكام) ؟ فقال : خمس مأة ، فقيل له : كم منها عند مالك ؟ قال : كلها إلا خمسة و ثلاثين ۔ (۱)

امام شافعی سے پوچھا گیا اُصول سنت کتنے ہیں، یعنی احکام کی احادیث، تو انھوں نے جواب دیا، پانچ سو ہیں، پھر پوچھا کہ امام مالک کے پاس ان میں سے کتنی تھیں تو فرمایا، تمام حدیثیں تھیں سوائے پنتس احادیث کے۔

اگر ہم مان لیں کہ چلو پانچ سو نہیں حدیث حسن وغیرہ ملا کر دو ہزار کے قریب حلال وحرام کی احادیث کی تعداد ہے تو کیا ان دو ہزار احادیث کے حفظ وضبط سے بھی ائمہ احناف عاجز تھے؟ امام ابو یوسفؒ کے بارے میں طبری نے لکھا ہے کہ ان کا حافظہ اس غضب کا تھا کہ کسی محدث کے درس میں شریک ہوتے تھے اور سن کر ہی پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے تھے اور پھر اس کو بغیر کسی تغیر وتبدل کے دوہرا دیتے تھے اور امام ابو یوسف کثیر الحدیث تھے، (۲) کیا ایسوں کے لئے دو ہزار تین ہزار حدیثیں یاد کرنا بھی مشکل ہے؟ لہٰذا حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اہل الرائے کے پاس احادیث کم ہونے کی وجہ سے تخریج کی جو بات کہی ہے، وہ صحیح نظر نہیں آتی۔

درج بالا بحث سے یہ بات واضح ہے کہ احادیث کا سرمایہ یوں ہی کم ہے اور پھر جس قدر احکام میں احادیث کی ضرورت پڑتی ہے اس کا معتد بہ حصہ امام ابوحنیفہؒ کے پاس موجود تھا، پھر خود کوفہ میں علم حدیث کے امیر المومنین ایک نہیں، کئی کئی موجود تھے، ان سے کسی بھی مسئلہ میں استفادہ کیا جا سکتا تھا؛ لہٰذا قلت حدیث کو تخریج کی بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ ہے کہ کتاب الآثار اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بڑی تعداد میں حضرت ابراہیمؒ کے فتاویٰ منقول ہیں اور ان کے مطابق امام ابوحنیفہ کی رائے بھی ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ کے قول پر تخریج کرتے تھے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ لکھتے ہیں :

(۱) مناقب الشافعی:9151، تحقیق أحمد صقر ۔

(۲) الانتقاء:172۔

امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ اوران کے ہمعصروں کومسلک کوسب سے زیادہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے،کبھی کبھار ہی اس سے تجاوز کرتے تھے، ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کوبڑی مہارت تھی،تخریجات کی مختلف صورتوں آپ نہایت باریک بیں تھے،فروعات میں پوری توجہ تھی ، اگرتم میری باتوں کی حقیقت جاننا چاہتے ہوتوابراہیم نخعی کےاقوال کوکتاب الآثار سےمنتخب کرواورجامع عبدالرزاق سے اورمصنف ابن ابی شیبہ سے ، پھراس کا موازنہ امام ابوحنیفہ کے مذہب سے کرو،تم پاؤگے کہ وہ اس ڈگر سے بہت کم ہٹے ہیں اوراس تھوڑے میں بھی وہ دیگرفقہائے کوفہ کےاقوال سے باہرنہیں نکلے ہیں۔(۱)

یہ دلیل سابقہ دونوں دلیلوں سےقوی نظرآتی ہےاورکتاب الآثار کےمطالعہ سےبھی پتہ چلتاہے کہ ابراہیم نخعیؒ کےاجتہادی اقوال انھوں نے بکثرت بیان کئے ہیں اورزیادہ مقامات وہ ہیں، جہاں انھوں نے ابراہیم نخعیؒ کےقول کےمطابق ہی اپنی رائے بنائی ہے؛لیکن یہ پوراسچ نہیں ہے۔

اسی کےساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ کتاب الآثارمیں ایسےمقامات بھی کم نہیں ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ نے ابراہیم نخعیؒ کی رائے سے اختلاف کیاہےاورابراہیم نخعیؒ کی رائے کے مقابلہ میں مکی اور مدنی فقہائے کرام کی رائے کو پسندکیاہے،اس کی تفصیل آگےآرہی ہے۔

حضرت محدث دہلویؒ کےنظریہ تخریج کے دلائل اورامام مالک

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے احناف کواہل الرائے میں سےقراردیاہےاوراہل الحدیث اوراہل الرائے کے درمیان فرق وامتیاز''تخریج''کوقراردیاہے،تخریج کےنظریہ کے لئے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دلائل ماقبل کےصفحات میں گذرچکے،حضرت شاہ صاحب جن دلائل کی بنیادپراحناف کویاامام ابوحنیفہ کواہل الرائے قرار دیتے ہیں،بعینہ ان ہی دلائل کی بنیادپرتوامام مالک کوبھی اہل الرائےقراردیاجاسکتاہے؛لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے کہیں بھول کربھی امام مالک کواہل الرائے میں شمارنہیں کیاہے۔

اگرائمہ احناف اپنے کوفہ کےعلماء ومشائخ سے ازحدعقیدت رکھتے تھےتویہ بات امام مالک کے یہاں بھی ہے، وہ بھی اپنے فقہاء ومشائخ سے بےانتہاعقیدت رکھتے ہیں، اگرکتاب الآثارمیں ابراہیم نخعیؒ کے اقوال بکثرت ملتے ہیں اوروہی فقہ حنفی کامسلک ومذہب قرارپاتاہےتوامام مالک کی موطابھی فقہاءسبعہ،سعید بن المسیب اورنافع وغیرہ کےاقوال سےمملواورپُرہے۔

---

(۱) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف:39۔

اب رہ گئی آخری بات کہ امام مالک کے پاس روایات کا بہت زیادہ ذخیرہ تھا اور امام ابوحنیفہؒ کے پاس کم تھا تو بحمد اللہ ہم اولاً اس کی حقیقت واضح کرتے چلے آئے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے عدم روایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بڑے محدث نہیں تھے، علاوہ ازیں کمی وبیشی ایک اضافی امر ہے، اگر ہم مان لیں کہ امام مالک سے امام ابوحنیفہ علم حدیث میں کم تر تھے تو اسی طرح امام شافعی بھی علم حدیث میں امام احمد سے کم تر تھے؛ لیکن اس سے کیا امام شافعی کی شان فقاہت میں کوئی کمی آتی ہے؟ اس موقع پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہم حافظ ذہبی کا وہ محاکمہ نقل کریں جو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے درمیان علم حدیث کے سلسلے میں کیا ہے :

وعلى الإنصاف ، لو قال قائلٌ : بل هما سواء في عِلم الكتاب ، والأول (أبو حنيفة) أعلم بالقياس ، والثاني (مالك) أعلم بالسنة ، وعنده عِلمٌ جَمٌّ من أقوال كثيرٍ من الصحابة ، كما أن الأول أعلمُ بأقاويل علي وابن مسعود وطائفةٍ ممن كان بالكوفة من أصحاب رسول الله فرضي الله عن الإمامين ، فقد صِرنا في وقتٍ لا يقدِرُ الشخص على النطق بالإنصاف ، نسأل الله السلامة ۔ (۱)

اور اگر انصاف کی بات کی جائے تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ دونوں (امام مالک اور امام ابوحنیفہ) کتاب اللہ کے علم میں برابر تھے اور امام ابوحنیفہ قیاس میں امام مالک سے بڑھ کر تھے، اور امام مالک کو حدیث کا علم زیادہ تھا اور امام مالک کے پاس بہت سارے صحابہ کے اقوال کا علم تھا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کو حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور کوفہ میں بسنے والے صحابہ کرام کا زیادہ علم تھا، اللہ دونوں امام سے راضی ہو، ہم ایسے عہد میں جی رہے ہیں جب کسی شخص کے اندر انصاف کے ساتھ بات کرنے کا یارا نہیں ہے، اللہ سے ہی سلامتی کے طلب گار ہیں۔

حافظ ذہبیؒ اپنے زمانہ کا شکوہ کررہے ہیں، اگر وہ آج کے حالات دیکھتے اور ایسے لوگوں سے ان کا سابقہ پڑتا جن کا کام ہی ائمہ احناف کی شان میں دریدہ دہنی اور یاوہ گوئی ہے تو وہ نہ جانے کیا کہتے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا تیسرا دعویٰ یہ رہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بکثرت ابراہیم نخعی کی پیروی کرتے ہیں، اور شاذ ونادر ہی ان کے اقوال سے عدول کرتے ہیں، ہم ذیل میں کتاب الآثار سے کچھ ایسے آثار نقل کررہے ہیں جہاں

---

(۱) سیر أعلام النبلاء: 1128۔

امام ابوحنیفہؒ نے بصراحت ابراہیم نخعیؒ کے اقوال سے عدول کیا ہے اور ایسے مقامات کم نہیں ہیں، ہم نے مقالہ کی طوالت کے پیش نظر ان تمام مسائل کی نشاندہی نہیں کی ہے جہاں امام ابوحنیفہ کی راہ ابراہیم نخعیؒ سے الگ ہوتی ہے، اگر سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ابراہیم نخعیؒ کے اقوال سے امام ابوحنیفہ کی مخالفت اس قدر کم نہیں ہے کہ وہ کسی درجہ میں قابل لحاظ ہی نہ ہو۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ کی مخالفت

سردست ہم صرف کتاب الآثار کی ورق گردانی کرتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں امام محمدؒ نے اپنے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وضاحت کردی ہے، جس سے تقابل بہت آسان ہو جاتا ہے، اور کتاب الآثار کی ورق گردانی ہمیں بتاتی ہے کہ امام صاحب نے فقہائے کوفہ کے علاوہ مکہ اور مدینہ کے فقہاء سے بھی استفادہ کیا ہے اور ان کی فقہی فکر کی تشکیل میں صرف کوفہ نہیں؛ بلکہ حجاز کا بھی اہم حصہ ہے، مقالہ اس کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ ہم کتاب الآثار کے وہ تمام اقتباسات نقل کردیں، جس میں فقہ نخعی سے عدول ہے؛ اختصار کے ساتھ کچھ مثالیں پیش ہیں۔

● مُحَمَّدٌ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الرَّجُلِ يَقْدَمُ مِنْ سَفَرٍ فَتُقَبِّلُهُ خَالَتُهُ أَوْ عَمَّتُهُ ، أَوِ امْرَأَةٌ مِمَّنْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ نِكَاحُهَا ، قَالَ : ''لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا قَبَّلَ مَنْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ نِكَاحُهَا ، وَلَكِنْ إِذَا قَبَّلَ مَنْ يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُهَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْحَدَثِ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَهَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا وَلَا نَرَى فِي الْقُبْلَةِ وُضُوءًا عَلَى حَالٍ إِلَّا أَنْ يَمْذِيَ فَيَجِبُ عَلَيْهِ لِلْمَذْيِ الْوُضُوءُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعیؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سفر سے واپس آئے اور عورتیں اس کا بوسہ لیں، تو اگر بوسہ لینے والی خواتین محارم ہیں، تو وضو نہیں ٹوٹتا، اگر بوسہ لینے والی عورتیں غیر محرم ہیں تو وضو ٹوٹ جائے گا؛ کیوں کہ یہ بمنزلہ حدث کے ہیں، اس پر امام محمد کہتے ہیں: یہ ابراہیم کا قول ہے اور ہماری رائے اس کے برخلاف ہے، بوسہ لینے والی عورتیں چاہے محرم ہوں یا غیر محرم، کسی بھی حال میں روزہ نہیں ٹوٹتا، ہاں! یہ کہ بوسہ کے خیال سے مذی نکل آئے تو مذی نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/35-34، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، أَنَّهُ قَالَ : ''فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَتْرُكُ الظُّهْرَ حَتَّى إِذَا كَانَ فِي آخِرِ الْوَقْتِ اغْتَسَلَتْ وَصَلَّتِ الظُّهْرَ ، ثُمَّ صَلَّتِ الْعَصْرَ ، ثُمَّ تَمْكُثُ ، حَتَّى إِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ تَرَكَتِ الصَّلَاةَ حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ وَقْتِهَا اغْتَسَلَتْ ، وَصَلَّتِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ حَتَّى تَفْرُغَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِالْحَدِيثِ الْآخَرِ أَنَّهَا تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ وَقْتِ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي فِي الْوَقْتِ الْآخَرِ ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا عِنْدَنَا إِلَّا غُسْلٌ وَاحِدٌ حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ إِقْرَائِهَا ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ۔ (۱)

مستحاضہ (جس عورت کوحیض کے بعد بھی خون آتا رہے) کے بارے میں ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ ظہر کی نماز کا جب آخری وقت ہوتو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، پھر اسی غسل سے وہ عصر کی نماز پڑھے گی، پھر رکی رہے گی، جب مغرب کا وقت بالکل آخری ہوگا تو وہ غسل کرے گی اور مغرب اور عشاء کی نماز پڑھے گی، امام محمد فرماتے ہیں: ہم ابراہیم نخعی کی اس رائے کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ ہماری رائے اس حدیث کے مطابق ہے، جس میں حکم دیا گیا ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت وضو کرے گی اور آخر وقت میں نماز پڑھے گی، اور جب اس کا خون بند ہوجائے گا تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ : ''إِذَا أَصْبَحَ ، وَلَمْ يُوتِرْ ، فَلَا وِتْرَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، يُوتِرُ عَلَى كُلِّ حَالٍ إِلَّا فِي سَاعَةٍ تُكْرَهُ فِيهَا الصَّلَاةُ حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ حَتَّى تَبْيَضَّ ، أَوْ يَنْتَصِفَ النَّهَارُ حَتَّى تَزُولَ أَوْ عِنْدَ احْمِرَارِ الشَّمْسِ حَتَّى تَغِيبَ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ۔ (۲)

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 87-89، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/ 338-339، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں، اگر کسی شخص نے عشاء کی نماز پڑھی اور وتر نہیں پڑھا، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو وتر پڑھنے کا وقت ختم ہوگیا، امام محمد فرماتے ہیں: ہم اس رائے کے قائل نہیں ہیں: وہ اس پورے دن مکروہ اوقات کے علاوہ میں وتر کی قضاء پڑھ سکتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : ''إِذَا دَخَلَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْقَوْمُ رُكُوعٌ ، فَلْيَرْكَعْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْتَدَّ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، وَلَكِنْ يَمْشِي عَلَى هِينَةٍ حَتَّى يُدْرِكَ الصَّفَّ فَيُصَلِّيَ مَا أَدْرَكَ ، وَيَقْضِيَ مَا فَاتَهُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں: جب کوئی مسجد میں اس حال میں داخل ہو کہ جماعت کھڑی ہوچکی ہو، اور لوگ رکوع میں ہوں تو تیز چل کر رکوع میں شامل ہوجانا چاہئے، امام محمدؒ فرماتے ہیں، ہماری رائے اس کے خلاف ہے، وہ آہستہ حسب سابق چلے، یہاں تک کہ صف میں پہنچے، جتنی نماز جماعت کے ساتھ ملے، اسے ادا کرے اور جو چھوٹ گئی، اسے مکمل کرے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ قَالَ : رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ يَتَقَدَّمُ الْجَنَازَةَ وَيَتَبَاعَدُ عَنْهَا فِي غَيْرِ أَنْ يَتَوَارَى عَنْهَا قَالَ مُحَمَّدٌ : لَا نَرَى بِتَقَدُّمِ الْجَنَازَةِ بَأْسًا إِذَا كَانَ قَرِيبًا مِنْهَا ، وَالْمَشْيُ خَلْفَهَا أَفْضَلُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔

جنازہ کے ساتھ چلنے میں ابراہیم نخعی کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ جنازہ سے کافی آگے بڑھ جایا کرتے تھے، ہاں! اتنی دور نہیں جایا کرتے تھے کہ نظروں سے اوجھل ہوجائیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں: جنازہ کے آگے چلنے میں کوئی ہرج نہیں ہے، جب کہ زیادہ دُوری نہ ہو؛ لیکن جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی :1/347، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

فِي السِّنَّوْرِ تَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ ، قَالَ : ''هِيَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ لَا بَأْسَ بِشُرْبِ فَضْلِهَا'' فَسَأَلْتُهُ : أَيُتَطَهَّرُ بِفَضْلِهَا لِلصَّلَاةِ ؟ فَقَالَ : ''إِنَّ اللّٰهَ قَدْ أَرْخَصَ الْمَاءَ ، وَلَمْ يَأْمُرْهُ ، وَلَمْ يَنْهَهُ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : غَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ ، وَإِنْ تَوَضَّأَ مِنْهُ أَجْزَأَهُ ، قَالَ ، وَكَذٰلِكَ شُرْبُ غَيْرِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ ، وَإِنْ شَرِبَهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ ، قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی سے ایسے پانی کے پینے اور وضو کے بارے میں سوال کیا گیا، جس میں بلی منھ ڈال چکی ہو، ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ بلی گھر میں گھومتی رہتی ہے، اس کا بچا ہوا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر ان سے بلی کے منھ ڈالے پانی سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ اس بارے میں اللہ نے رُخصت دی ہے، نہ حکم دیا ہے اور نہ منع کیا ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: بلی نے جس پانی میں منھ ڈال دیا ہو، اگر اس سے وضو کرلیا جائے تو وضو درست ہوجائے گا؛ لیکن بہتر یہ ہے کہ دوسرا پانی استعمال کیا جائے، اسی طرح بلی کا بچا ہوا پانی پینا جائز ہے؛ لیکن پسندیدہ یہ ہے کہ دوسرا پانی پیا جائے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: میری رائے وہی ہے جو امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، فِي ''الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ بَوْلُ الصَّبِيِّ ، قَالَ : إِذَا لَمْ يَكُنْ اَكَلَ وَشَرِبَ أَجْزَأَكَ أَنْ تَصُبَّ الْمَاءَ صَبًّا'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَعْجَبُ ذٰلِكَ أَنْ تَغْسِلَهُ غَسْلًا ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

کپڑے میں شیر خوار بچے کا پیشاب لگ جائے تو ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ اس پر سے پانی بہا دیا جائے، امام محمد فرماتے ہیں: مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ ایسے کپڑے کو باقاعدہ دھویا جائے اور یہی رائے امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے۔

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی : 1/11-13، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/53-54، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الرَّجُلِ يَقُصُّ أَظْفَارَهُ أَوْ يَأْخُذُ مِنْ شَعْرِهِ ، قَالَ : ''يُمِرُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَسَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ : ''رُبَّمَا قَصَصْتُ أَظْفَارِي ، وَأَخَذْتُ مِنْ شَعْرِي وَلَمْ أُصِبْهُ الْمَاءَ حَتَّى أُصَلِّيَ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهِ نَأْخُذُ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ جو شخص ناخن تراشے یا پھر بال اُکھاڑے یا کاٹے ،تو انگلیوں پر یا جہاں سے بال اُکھاڑے گئے ہیں، وہاں پانی بہادے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: میں نے امام ابوحنیفہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: ''بسا اوقات میں نے ناخن تراشیا یا پھر بال اکھاڑے؛ لیکن بغیر دھوئے اور پانی بہائے میں نے نماز پڑھی ہے''، امام محمد فرماتے ہیں: میری بھی رائے یہی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : لَا يُجْزِئُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَمْسَحَ صُدْغَيْهَا حَتَّى تَمْسَحَ رَأْسَهَا كَمَا يَمْسَحُ الرَّجُلُ ''قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَقُولُ : إِذَا مَسَحَتْ مَوْضِعَ الشَّعْرِ فَمَسَحَتْ مِنْ ذَلِكَ مِقْدَارَ ثَلَاثِ أَصَابِعَ أَجْزَأَهَا وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَمْسَحَ كَمَا يَمْسَحَ الرَّجُلُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ۔(۲)

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: عورت کے لئے وضو کے دوران محض کنپٹیوں کا مسح کرنا کافی نہیں؛ بلکہ اس کو ایسے ہی مسح کرنا ضروری ہے جیسے مرد مسح کرتے ہیں، امام محمد فرماتے ہیں: ہماری رائے یہ ہے کہ جب کسی عورت نے اس طرح مسح کیا کہ سر پر تین انگلی کے برابر مسح ہو گیا تو بس کافی ہے؛ ہاں! زیادہ بہتر اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ بھی ایسے ہی مسح کرے، جیسے مرد مسح کرتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی :1/65، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی :1/74-75، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ ، بیروت، لبنان۔

إِبْرَاهِيمَ ، أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُؤَذِّنِ يَتَكَلَّمُ فِي أَذَانِهِ ، قَالَ : لَا آمُرُهُ وَلَا أَنْهَاهُ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ لَا يَفْعَلَ ، وَإِنْ فَعَلَ لَمْ يَنْقُضْ ذَلِكَ أَذَانَهُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ موذن اگر دوران اذان کلام (بات چیت کرے) تو میں نہ اس کی اجازت دوں گا اور نہ منع کروں گا، امام محمد فرماتے ہیں: اس بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ مؤذن ایسا نہ کرے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے اذان فاسد نہیں ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ ، وَالْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ ، قَالَا : كُنَّا عِنْدَ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِذْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ ، فَقَامَ يُصَلِّي فَقُمْنَا خَلْفَهُ ، فَأَقَامَ أَحَدَنَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ ، ثُمَّ قَامَ بَيْنَنَا ، فَلَمَّا فَرَغَ ، قَالَ : هَكَذَا ، اصْنَعُوا إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً ، وَكَانَ إِذَا رَكَعَ طَبَّقَ وَصَلَّى بِغَيْرِ أَذَانٍ ، وَلَا إِقَامَةٍ ، وَقَالَ : ''يُجْزِئُ إِقَامَةُ النَّاسِ حَوْلَنَا'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الثَّلَاثَةِ ، وَلَكِنَّا نَقُولُ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً تَقَدَّمَهُمْ إِمَامُهُمْ ، وَصَلَّى الْبَاقِيَانِ خَلْفَهُ ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ فِي التَّطْبِيقِ كَانَ يُطَبِّقُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ ، ثُمَّ يَجْعَلُهُمَا بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ ، وَلَكِنَّا نَرَى أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ رَاحَتَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ ، وَيُفَرِّجَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ تَحْتَ الرُّكْبَتَيْنِ ، وَأَمَّا صَلَاتُهُ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ فَذَلِكَ يُجْزِئُ وَالْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ أَفْضَلُ ، وَإِنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤَذِّنْ فَذَلِكَ أَفْضَلُ مِنَ التَّرْكِ لِلْإِقَامَةِ ؛ لِأَنَّ الْقَوْمَ صَلَّوْا جَمَاعَةً ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/100-101، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/211، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

اس پوری روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی علقمہ اور اسود سے روایت کرتے ہیں کہ ان کو ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعودؓ نے نماز پڑھائی، تین آدمی تھے، تینوں کو ایک ہی صف میں کھڑا کیا، ایک کو دائیں اور ایک کو بائیں، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ جب تم تین آدمی ہو تو ایسے ہی کیا کرو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ رکوع میں تطبیق فرماتے تھے (تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ملا کر دونوں گھٹنیوں کے درمیان رکھ لیا جائے) اور وہ نماز بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی، امام محمد فرماتے ہیں: ہم اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کے قول وفعل پر عمل نہیں کرتے، ہماری رائے یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں اگر تین آدمی ہوں تو ایک آگے کھڑا ہو اور بقیہ دو اس کے پیچھے، اور تطبیق پر بھی ہمارا عمل نہیں ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ دونوں ہتھیلیاں دونوں گھٹنوں پر رکھی جائے، گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے میں انگلیاں ملا کر نہیں؛ بلکہ کشادہ اور پھیلا کر رکھی جائے، جہاں تک بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھنے کی بات ہے تو اس سے نماز ہو جاتی ہے؛ لیکن اذان واقامت کہنا افضل ہے، اگر اقامت کہی جائے؛ لیکن اذان نہ دی گئی ہو تو وہ اذان واقامت دونوں نہ کہنے سے بہتر ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي ''الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ فِي طَرَفِ ذَكَرِهِ ، وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ ، قَالَ : يَضَعُ كَفَّيْهِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْحَصَى ، فَيَمْسَحُ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ، ثُمَّ يُصَلِّي ''قَالَ حَمَّادٌ : فَقُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ : فَكَيْفَ تَفْعَلُ أَنْتَ ؟ قَالَ : إِذَا وَجَدْتُ ذٰلِكَ فَإِنِّي أُعِيدُ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ ، وَهُوَ أَوْثَقُ فِي نَفْسِي قَالَ مُحَمَّدٌ : وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ يَمْضِيَ عَلَى صَلَاتِهِ ، وَلَا يُعِيدَ ، وَلَا يَضْرِبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ ، وَلَا يَمْسَحَ بِوَجْهِهِ وَلَا يَدَيْهِ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّ ذَلِكَ خَرَجَ مِنْهُ بَعْدَ الْوُضُوءِ ، فَإِذَا اسْتَيْقَنَ ذَلِكَ أَعَادَ الْوُضُوءَ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی: 1/412، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ایک شخص نماز کے دوران اپنے عضو تناسل کے سرے پر کچھ تری پاتا ہے تو وہ کیا کرے، (شبہ یہ ہے کہ شاید یہ پیشاب کا قطرہ ہو) ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اگر میرے ساتھ ایسا ہوتا ہے تو میں وضو اور نماز دونوں کو دُہراتا ہوں، امام محمد فرماتے ہیں ہماری رائے یہ ہے کہ مصلی نماز پڑھتا رہے، اس کو نہ وضو دوبارہ دہرانے کی ضرورت ہے، اور نہ مسح کی، ہاں! اگر اس کو یقین ہو جائے کہ وہ قطرہ وضو کے بعد نکلا ہے تو وہ وضو کو دہرالے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَرْأَةِ تَمُوتُ مَعَ الرِّجَالِ ، قَالَ : ''يُغَسِّلُهَا زَوْجُهَا ، وَكَذَلِكَ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ مَعَ النِّسَاءِ غَسَّلَتْهُ امْرَأَتُهُ'' قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : أَكْرَهُ أَنْ يُغَسِّلَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ ، إِنَّ الرَّجُلَ لَا عِدَّةَ عَلَيْهِ ، وَكَيْفَ يُغَسِّلُ امْرَأَتَهُ ، وَهُوَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا ؟ وَيَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِأُمِّهَا ؟ (۱)

حماد، ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت کے انتقال پر اس کا شوہر اس کو غسل دے سکتا ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد اپنی بیوی کو غسل دے، امام محمد فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ کا قول ہی ہم اس مسئلہ میں اختیار کرتے ہیں، اور اس قول کی دلیل ہے کہ بیوی کے موت کے بعد مرد پر کوئی عدت نہیں ہے (جس سے خفیف سا رشتہ نکاح باقی رہنے کا وہم ہو) وہ اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے، اور اگر ہم بستر نہ ہوا ہو تو اس کے دوسرے شوہر کی بیٹی سے بھی شادی کر سکتا ہے (یہ تمام باتیں بتاتی ہیں کہ شوہر اس میت بیوی کے لئے غیر اور نامحرم ہو چکا ہے)۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَرْأَةِ تَجْلِسُ فِي الصَّلَاةِ ، قَالَ : ''تَجْلِسُ كَيْفَ شَاءَتْ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : أَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَجْمَعَ رِجْلَيْهَا فِي جَانِبٍ ، وَلَا تَنْتَصِبَ انْتِصَابَ الرَّجُلِ ۔ (۲)

---

(۱) الامام محمد بن الحسن الشیبانی:2/36-37، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

(۲) کتاب الاثار للامام محمد:609، دارالنشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت نماز میں جیسے چاہے بیٹھ سکتی ہے، امام محمد فرماتے ہیں :
ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وہ مرد کی طرح نہ بیٹھے؛ بلکہ وہ اپنے پاؤں کو ایک جانب
نکال کو بیٹھے۔

نوٹ : اس کے علاوہ مزید اس طرح کے مسائل ڈھونڈنے سے جہاں امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں پچاس سے بھی زائد مثالیں محض کتاب الآثار سے مل جاتی ہیں، اگر ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ کے اختلافات کو از اول تا آخر کھنگالا جائے تو یقیناً اس کی تعداد بہت بڑھ جائے گی اور اس میں مزید کئی گنا اضافہ ہوجائے گا، اگر ہم ابراہیم نخعی کے ساتھ اختلاف کرنے میں امام ابویوسف وامام محمد یا ان مین سے کسی ایک کو بھی شامل کرلیں تو ان اختلافات کی مقدار مزید بڑھ جائے گی۔

ان تمام مثالوں میں یہ بات واضح ہوکر سامنے آتی ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ بلکہ امام محمد بھی ابراہیم نخعی کے اجتہاد کے پابند نہیں ہیں؛ بلکہ وہ کھلے عام دلیل کی روشنی میں اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، جہاں ان سے اتفاق کرتے ہیں، وہاں تخریج کی بنیاد پر نہیں اور ان کے اقوال کو لازم سمجھ کر نہیں؛ بلکہ ان مقامات میں دونوں کا اجتہاد ایک ہوجاتا ہے، اجتہاد میں توافق کی بناء پر امام صاحب ابراہیم نخعی کے ہمنوا ہوتے ہیں نہ کہ ان کے قول کو لازم سمجھ کر۔

اب ہم ذیل میں چند وہ مثالیں ذکر کریں گے جن سے واضح ہوگا کہ امام صاحب نے نہ صرف ابراہیم نخعیؒ کے قول کو ترک کیا ہے؛ بلکہ فقہاء کوفہ کو چھوڑ کر اس معاملہ میں مکی اور مدنی فقہ سے اور فقہاء سے استفادہ کیا ہے :

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَجْلِسُ خَلْفَ الْإِمَامِ قَدْرَ التَّشَهُّدِ ثُمَّ يَنْصَرِفُ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ الْإِمَامُ ، قَالَ : ''لَا يُجْزِئُهُ'' وَقَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ : ''إِذَا جَلَسَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ أَجْزَأَهُ'' قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : قَوْلِي قَوْلُ عَطَاءٍ قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِقَوْلِ عَطَاءٍ نَأْخُذُ نَحْنُ أَيْضًا ۔ (۱)

جو شخص امام کے پیچھے تشہد کے بقدر بیٹھے (قعدہ اخیرہ میں) اور پھر امام کے سلام پھیرنے سے قبل چلا جائے، ایسے شخص کے بارے میں ابراہیم نخعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوئی اور عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ جب وہ امام کے پیچھے تشہد

(۱) کتاب الاثار، الامام الحافظ ابی عبداللہ محمد بن الحسن الشیبانی: 1/475، دار النشر: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان۔

کے بقدر بیٹھ چکا تو اس کی نماز ہوجائے گی ، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں عطا کا قول میرا قول ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی عطاء کے ہی قول کو اختیار کرتے ہیں۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : ''إِذَا تَخَالَجَكَ أَمْرَانِ ، فَظُنَّ أَنَّ أَقْرَبَهُمَا إِلَى الْحَقِّ أَوْسَعُهُمَا'' مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ مِغْوَلٍ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ ، أَنَّهُ قَالَ : ''يُعِيدُ مَرَّةً'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهِ نَأْخُذُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۱)

جب کسی کو نماز میں شک ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو اس بارے میں عطا بن ابی رباح کا قول یہ ہے کہ پہلی مرتبہ ہو تو نماز کو لوٹانا چاہئے، امام محمد فرماتے ہیں کہ مجھے یہی قول پسند ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ ، قَالَ : قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ : إِنَّ فُلَانًا عَطَسَ ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَشَمَّتَهُ فُلَانٌ ، قَالَ : ''مُرْهُ فَلَا يَعُودَنَّ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهَذَا نَأْخُذُ ، الْخُطْبَةُ بِمَنْزِلَةِ الصَّلَاةِ لَا يُشَمَّتُ فِيهَا الْعَاطِسُ ، وَلَا يُرَدُّ فِيهَا السَّلَامُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ۔ (۲)

● مُحَمَّدٌ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، قَالَ : ''يُرَدُّ السَّلَامُ وَيُشَمَّتُ الْعَاطِسُ ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ'' قَالَ مُحَمَّدٌ : وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا ، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ۔ (۳)

جب جمعہ کا خطبہ شروع ہو، ایسے میں اگر کوئی سلام کرے، یا کسی کو چھینک آجائے اس کا جواب دینے کے بارے میں سعید بن المسیب کی رائے یہ ہے کہ نہ سلام کا جواب دیا جائے اور نہ چھینک کا، جب کہ ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ سلام اور چھینک کا جواب

(۱) کتاب الآثار للامام محمد:463۔

(۲) کتاب الآثار للامام محمدؒ:470،471،472۔

(۳) کتاب الآثار للامام محمدؒ:469۔

دیا جائے، امام محمد فرماتے ہیں ہم ابراہیم نخعی کے قول کو اختیار نہیں کرتے ہیں، ہم اس مسئلہ میں سعید بن المسیب کا قول اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔

کتاب الآثار حضرت شاہ ولی اللہؒ کے موقف کی دلیل نہیں؛ بلکہ ان کی بات کی تردید کرتی ہے اور اس بات کو بخوبی واضح کرتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے قول اور مسلک میں کسی علاقائی حد بندی میں محدود نہیں رہے؛ بلکہ انھوں نے ہر جگہ سے کسبِ فیض کیا ہے، چاہے وہ کوفی فقہ ہو، مکی فقہ ہو یا مدنی فقہ ہو اور حضرت شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ: ''وہ ابراہیم کے اقوال سے باہر نہیں جاتے اور اگر ابراہیم کے اقوال سے کہیں باہر نکلتے بھی ہیں تو فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہر نہیں جاتے'' اس کی بہترین تردید خود کتاب الآثار کر رہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بات کی تردید خود امام شافعی کی کتاب الام میں باب اختلاف علی وعبداللہ بن مسعودؓ سے ہوتی ہے، جس میں امام شافعی نے ان مسائل کی نشاندہی کی ہے، جہاں احناف نے یا امام ابوحنیفہؒ نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول سے اختلاف کیا ہے اور یہ باب خاصا طویل ہے، تعجب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ امام شافعی کے ساتھ خصوصی شغف رکھتے ہیں اور ان کی کتابوں میں کتاب الام کا حوالہ بھی ملتا ہے، ان کی نظر کیسے اس باب میں چوک گئی؟ حضرت امام شافعی کا طرزِ عمل اس باب میں یہ ہے کہ وہ اولاً حضرت علیؓ یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہی رائے نقل کرتے ہیں اور پھر بتاتے ہیں کہ اس مسئلہ پر احناف کا عمل نہیں ہے، امام شافعی نے اس کا اہتمام کیا ہے کہ ہر اہم فقہی باب میں ان حضرات کی رائے نقل کرنے کے بعد یہ بتایا جائے کہ اس رائے پر احناف عمل نہیں کرتے ہیں، (۱) صرف نمونہ کے لحاظ سے ایک مثال ذکر کی جاتی ہے :

أَخْبَرَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ أَنَّ عَلِيًّا سُئِلَ عَنْ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ فَقَالَ : مَا يُرِيدُ إِلَى خُلُوفِ فِيهَا وَلَيْسُوا يَقُولُونَ بِهَذَا يَقُولُونَ : لَا بَأْسَ بِقُبْلَةِ الصَّائِمِ ۔ (۲)

عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے ایسے روزہ دار کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا ہو، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ شاید وہ اپنے منھ کی بو کو برقرار نہیں رکھنا چاہتا ہے، جب کہ احناف کا قول حضرت علیؓ کے اس قول کے مطابق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ روزہ دار کے بوسہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۱) دیکھئے: کتاب الام للامام الشافعی: ۷/۱۷۲ تا ۷/۲۰۰۔

(۲) کتاب الام ۷/۱۹۹۔

رواس قلعہ جی عالم عرب کے مشہور محقق ہیں اور انھوں نے اسلاف کی فقہ پر بڑا معتبر اور وقیع کام کیا ہے، اور ہر شخصیت کی فقہی آراء کا علاحدہ موسوعہ تیار کیا ہے، ان کی اس پہل کی اہل علم نے ستائش کی ہے، ان کا ایک فقہی موسوعہ حضرت ابراہیم نخعیؒ پر ہے، جس میں انھوں نے حضرت ابراہیم نخعی کے تمام اجتہادی آراء کو تفصیل کے ساتھ مزین کیا ہے، کتاب کے پہلے باب میں جہاں انھوں نے حضرت ابراہیم نخعی کی شخصیت اور ان کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی گفتگو کی ہے، وہیں ایک باب انھوں نے اس عنوان سے بھی قائم کیا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی کی شخصیت کا فقہ حنفی پر کیا اثر پڑا ہے، اس باب میں انھوں نے پہلی بات تو یہ کہی ہے کہ وہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے تجزیہ سے بالکل متفق ہیں کہ ابراہیم نخعی کے اقوال ہی فقہ حنفی کا مصدر اور سرچشمہ ہیں اور ان ہی کے اقوال پر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تخریج کرتے ہیں، اس دعویٰ کو انھوں نے یہ کہہ کر مؤکد کیا ہے :

> ولقد اخذت عينة مؤلفة من مائة مسألة فرعية من فقه ابراهيم النخعي ، فوجدت أن أباحنيفة يوافقه في أربع وثمانين مسألة ويخالفه في ست عشرة مسألة ، نعم ان اباحنيفة اخذ فقه ابراهيم النخعي ، ولكن اخذه كان اخذ العالم المجتهد الواعي ، عن المجتهد الواعي ـ (۱)
>
> میں نے ابراہیم نخعیؒ اور حنیفہؒ کے فروعی مسائل کا تقابلی جائزہ لیا تو پایا کہ سو مسائل میں سے ۸۴ مسائل میں دونوں متفق ہیں اور ۱۶ مسائل میں دونوں میں اختلاف ہے، ہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ امام ابوحنیفہ کا ابراہیم نخعی کی فقہ کو اختیار کرنا اسی قبیل سے ہے جس قبیل سے ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرتا ہے۔

اولاً تو یہ رائے بذات خود قابل تنقید نظر آتی ہے؛ کیوں کہ محض کتاب الاثار کے مطالعہ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ابراہیم نخعی کے امام ابوحنیفہ کی مخالفت تقریباً پچاس سے زائد ہے، ایسے میں ان کا محض سولہ کی تعداد بیان کرنا درست نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مربی، علمی سرپرست اور ماموں حضرت علقمہؒ کے فقہی آراء پر عبدالرحمٰن یوسف اسماعیل ملاوی نے اپنے ایم اے کا مقالہ جامعہ اُم القریٰ میں لکھا ہے، اس میں انھوں نے حضرت علمقہ کے فقہی آراء اور احناف کے فقہی آراء کا تقابلی مطالعہ کیا ہے، اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

---

(۱)　موسوعۃ فقہ ابراہیم النخعی: ۱/۱۵۰۔

وقد بلغت المسائل التى جمعتها لعلقمة مائة وتسع مسائل تأثر الحنفية فيها فى احدى وثمانين مسألة ، وهذا دليل واضح على تأثر الحنفية بفقه علقمة بن قيس النخعى ۔ (۱)

اگر سو میں سے چوراسی مسائل میں نخعی کی موافقت کی بناء پر نظریہ تخریج درست ٹھہرتا ہے تو اس کے بالمقابل ۱۰۹ میں سے ۸۱ مسائل میں موافقت کی بناء پر علقمہ کی تخریج کا نظریہ کیوں نہ تسلیم کیا جائے، بالخصوص جب کہ امام ابوحنیفہ نخعی سے زیادہ علقمہ کی فقاہت کے قائل ہیں؛ چنانچہ آپ کا ہی مناظر شاہ ولی اللہ نے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''اگر شرف صحبت کا پاس نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے زیادہ فقیہ ہیں''۔

اور اگر محض موافقت ہی نظریہ تخریج کے لئے کافی مانا جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمرؓ کی فقہی آراء میں کافی موافقت ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کا قول ملنے پر اپنی فقہی رائے ترک کردیتے تھے اور یہ فرماتے تھے کہ اگر سارے لوگ بھی کسی الگ وادی میں چلیں اور حضرت عمرؓ الگ وادی میں چلیں تو میں عمر کی وادی میں چلنا پسند کروں گا، ان تاثرانہ اقوال اور فقہی آراء میں موافقت کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو حضرت عمرؓ کے قول پر تخریج کرنے والا کیوں نہ مانا جائے۔

نظریہ تخریج کی عدم وضاحت اور اُلجھن

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے درمیان جوہری فرق ''تخریج'' کو قرار دیا؛ لیکن تخریج کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے نظریہ میں کچھ اُلجھن سی محسوس ہوتی ہے، مثلاً ماقبل میں آپ نے ملاحظہ کیا کہ انھوں نے اہل حدیث کے بالمقابل تخریج کو احناف یا اہل الرائے کا شعار وطرز عمل قرار دیا اور اسی کو اہل حدیث اور اہل الرائے میں وجہ امتیاز بیان کیا؛ لیکن ایک جگہ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل محدثین کے بھی یہاں جاری ہے :

وَكَانَ أهل التَّخْرِيج مِنْهُم يخرجُون فِيمَا لَا يجدونه مُصَرحًا ، ويجتهدون فِي الْمَذْهَب ، وَكَانَ هَؤُلَاءِ ينسبون إِلَى مَذْهَب أحدهم فَيُقَال : فلَان شَافِعِيّ ، وَفُلَان حَنَفِيّ ۔ (۲)

(۱) فقہ علقمہ بن قیس النخعی فی العبادات واثرہ فی الفقہ الحنفی: ۳۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ: 1/261۔

> اوراہل حدیث میں سے تخریج کرنے والے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی صریح قول نہیں پاتے تھے تو وہ تخریج کرتے ہوئے اور یہ لوگ مجتہد فی المذہب کے درجہ پر تھے اور یہ لوگ کسی ایک جانب منسوب نہیں کئے جاتے تھے جیسا کہ دوسروں کو حنفی شافعی کہا جاتا تھا۔

مزید برآن حضرت شاہ ولی اللہؒ اسی مبحث میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل ہر ایک کے یہاں ہوا ہے (مراد اہل الرائے اور اہل الحدیث ہیں): ''فَوَقَعَ التَّخْرِيجُ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ وَكَثُرَ'' (تخریج کا عمل ہر مذہب میں بکثرت ہوا ہے)۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہؒ ہی اسی مبحث میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ تخریج کا عمل دوصدی کے بعد ہوا ہے، یعنی تیسری صدی میں :

> إِنَّ الْكُتُبَ وَالمَجْمُوعَاتِ مُحْدَثَةٌ ، وَالقَوْلُ بِمَقَالَاتِ النَّاسِ ، وَالفُتْيَا بِمَذْهَبِ الوَاحِدِ مِنَ النَّاسِ وَاتِّخَاذِ قَوْلِهِ وَالحِكَايَةِ لَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، وَالتَّفَقُّهِ عَلَى مَذْهَبِهِ ، لَمْ يَكُنْ النَّاسُ قَدِيمًا عَلَى ذٰلِكَ فِي القَرْنَيْنِ الأَوَّلِ وَالثَّانِي ''اھ وَبَعْدَ القَرْنَيْنِ حَدَثَ فِيهِمْ شَيْءٌ مِنَ التَّخْرِيجِ''۔ (۱)
>
> کتب اور مجموعات نئی چیزیں ہیں، اسی طرح لوگوں کی باتیں، کسی ایک کے قول پر فتویٰ دینا اور ہر چیز میں اسی کی جانب رُجوع کرنا، کسی ایک شخص کے فقہی مذاہب سے آگاہی حاصل کرنا پہلی اور دوسری صدی ہجری میں نہیں تھا اور دوصدیوں کے بعد تخریج کا تھوڑا بہت ظہور رہا۔

سوال یہ ہے کہ اگر تخریج کا ظہور دوسری صدی ہجری کے بعد تیسری صدی ہجری میں ہوا ہے اور وہ بھی تھوڑا بہت، تو پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین جن کا انتقال تیسری صدی ہجری سے قبل ہو چکا تھا، ان کو ابراہیم کے اقوال پر تخریج کرنے والا بتانا کہاں تک درست ہوسکتا ہے؟

حضرت شاہ ولی اللہ کے تخریج کے نظریہ میں اس اُلجھن کو دکتور عبدالمجید نے بھی محسوس کیا ہے؛ چنانچہ وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے نظریہ تخریج کے داخلی اُلجھنوں اور موقف میں تضاد کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

(۱) الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف:68۔

● ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ محدث دہلوی پہلے تخریج کا ایک زمانہ متعین کرتے ہیں اور پھر اس کو تمام زمانوں پر منطبق کر دیتے ہیں یعنی سعید بن المسیب، ابراہیم اور زہری، امام مالک سفیان اور بعد کے زمانہ وغیرہ کو، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ تخریج کے بارے میں انھوں نے جس نظریہ کا اظہار کیا ہے، اس کا ظہور تقلید کے دور میں ہوا ہے، دوسری صدی ہجری تک وہ چیز تھی ہی نہیں، جیسا کہ اس کا اعتراف محدث دہلوی نے بھی خود کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: جان لو! کہ چوتھی صدی ہجری سے قبل لوگ محض تقلید پر قانع نہیں تھے ابوطالب مکی نے قوت القلوب میں لکھا ہے، کتب اور مجموعات نئی چیزیں ہیں، اسی طرح لوگوں کی باتیں، کسی ایک کے قول پر فتویٰ دینا اور ہر چیز میں اسی کی جانب رُجوع کرنا، کسی ایک شخص کے فقہی مذاہب سے آگاہی حاصل کرنا پہلی اور دوسری صدی ہجری میں نہیں تھا، اور شاہ ولی اللہ خود بھی لکھتے ہیں کہ دوصدیوں کے بعد تخریج کا تھوڑا بہت ظہور ہوا۔

● شاہ ولی اللہ باوجود یہ کہ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ دوصدی کے بعد تخریج کا تھوڑا تھوڑا ظہور ہوا (امام ابوحنیفہ کا انتقال ۱۵۰ ہجری میں ہو چکا تھا) محدث دہلوی زبردستی اور بہ تکلف اپنا نظریہ قائم کرتے ہیں اور رائے کا اطلاق محض احناف پر کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے متعلق ایسا تاثر پیش کرتے ہیں کہ ان کی حیثیت محض ابراہیم نخعی کے مقلد اور ان کے اقوال پر تخریج کرنے والے کی ہے، مزید تعجب یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کو اس کا بھی اعتراف ہے کہ تخریج محض احناف کے یہاں نہیں ہے؛ بلکہ دوسرے مذاہب اور مسالک میں بھی تخریج سے کام لیا گیا ہے؛ چنانچہ محدث دہلوی لکھتے ہیں: ''چنانچہ ہر مذہب ومسلک میں تخریج بکثرت ہوئی'' اور خود شاہ ولی اللہ اہل الحدیث کا اُصول بیان کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں: ''اور اہل حدیث میں سے تخریج کرنے والے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی صریح قول نہیں پاتے تھے تو وہ تخریج کرتے ہوئے اور یہ لوگ مجتہد فی المذہب کے درجہ پر تھے اور یہ لوگ کسی ایک جانب منسوب نہیں کئے جاتے تھے جیسا کہ دوسروں کو حنفی شافعی کہا جاتا تھا'' محدث دہلوی کے لئے مناسب تھا کہ وہ اشارتاً یہ بیان کرتے کہ سنی مذاہب ومسالک

کے درمیان کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے، سب کے اُصول ایک ہیں اور استنباط واجتہاد کے طریقہ میں بھی کوئی ایسا اُصولی اختلاف نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے کسی کو گلے لگایا جائے اور کسی کو دُھتکارا جائے، اور ہرایک کے مسلک میں کچھ چیزیں آسان اور کچھ چیزیں مشکل ہیں اور ہرایک نے رفتارِ زمانہ کے ساتھ آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے جس سے عوام الناس کا بھلا ہوا، محدث دہلوی کا امام ابوحنیفہ کو مخرجین میں شمار کرنا اوران کو اسی وجہ سے اہل الرائے بتلانا ایسی بات ہے جو دلائل کے برعکس ہے۔(۱)

نظریہ تخریج کے خلاف دلائل

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا پہلا دعویٰ یہ ہے :

وَكَانَ أَبُو حنيفَةَ ألزمهم بِمذهب إِبْرَاهِيم وأقرانه لَا يُجَاوِزهُ إِلَّا مَا شَاءَ الله ۔

حضرت شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی اوران کے دیگر معاصرین فقہاءِ کوفہ کے مذہب پرسختی سے چمٹے ہوئے تھے اوراس سے کبھی کبھار تجاوز کرتے تھے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی کے اجتہادی اقوال وفتاویٰ کو اپنے لئے حجت تسلیم کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں ابراہیم کا کوئی قول مل جاتا تھا تو اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا یہ نظریہ کئی بنیادوں پر کمزور ہے، ہم ترتیب واراس کو بیان کریں گے۔

۱- اس نظریہ کے حق میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے پاس حضرت امام ابوحنیفہ کا کوئی قول موجود نہیں ہے، امام ابوحنیفہ کے شاگردوں یاان کے شاگردوں کے شاگرد کا بھی اس طرح کا کوئی قول موجود نہیں ہے، جس سے ان کے نظریہ تخریج کی تائید ہوتی ہو، یہ نظریہ تمام تر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا ذاتی استدلال؛ بلکہ اجتہاد ہے، یہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ہی ہیں، جو بعض اُصولِ فقہ احناف پر یہ کہہ کر تنقید کرتے ہیں کہ یہ ائمہ احناف سے مروی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس کی صداقت مشتبہ ہے بلکہ متاخرین نے ان کو وضع کیا ہے؛(۲) لیکن وہ نظریہ جو تمام تر متقدمین ومتاخرین علماء سے ہٹ کر ہواور محض حضرت شاہ ولی اللہ کے ذہن رسا کی دین ہو، اس کو کہاں تک معتبر مانا اور سمجھا جائے، خودان کے ہی اس قول کی روشنی میں، یہ اہل علم کے لئے ایک سوالیہ نشان ہے؟

---

(۱)　الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى:88-89۔

(۲)　الانصاف:۹۱۔

امام ابوحنیفہؒ تابعی کی تقلید نہیں کرتے

۲- ابراہیم نخعی تابعی تھے اور تابعی میں بھی محدثین نے انھیں کبار تابعین کے درجے میں نہیں؛ بلکہ اوسط درجے کا تابعی قرار دیا ہے (محدثین میں سے بعض نے ان کو صغار درجہ کا تابعی بتایا ہے)، ابراہیم نخعی خواہ اوسط درجے کے تابعی ہوں یا صغار درجے کے، یہ واضح ہے کہ جو مقام ومرتبہ علقمہ، مسروق، ربیع بن خثیم اور اسود رضی اللہ عنہم کا ہے، وہ ابراہیم نخعی کا نہیں ہوسکتا، حضرت امام ابوحنیفہ کا اپنا قول یہ ہے کہ وہ تابعی خواہ وہ کسی درجہ کا ہو، وہ تابعین حضرات کے احترام آراء کے باوجود ان کے قول پر اکتفاء نہیں کریں گے؛ بلکہ ان کی ہی طرح قرآن وحدیث سے اجتہاد کریں گے۔

> یحییٰ ضریس کہتے ہیں میں سفیان ثوری کی مجلس میں حاضر تھا کہ ایک شخص آیا (بعض روایات میں ذکر ہے کہ وہ شخص علم اور عبادت میں مشہور تھا) اس نے سفیان ثوری سے کہا کہ آپ ابوحنیفہ پر نکتہ چینی کیوں کرتے ہیں، سفیان ثوری نے کہا، تم یہ بات کیوں پوچھ رہے ہو، اس شخص نے جواب دیا کہ میں نے ابوحنیفہ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں کسی مسئلہ میں سب سے پہلے اللہ کی کتاب سے دلیل اخذ کرتا ہوں، اگر اس میں نہ ملے تو رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں ڈھونڈتا ہوں، اگر کتاب وسنت میں نہ ملے تو پھر صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کرلیتا ہوں، ہاں جب معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن عطاء وغیرہ تک پہنچتا ہے، (یعنی وہ مسئلہ نہ تو کتاب وسنت میں ہے اور نہ کسی صحابی نے اس پر لب کشائی کی ہے اور حضرات تابعین نے اس بارے میں اجتہاد کیا ہے) اور مزید چند نام گنائے جنھوں نے اجتہاد کیا ہے، تو میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔(۱)

اس اقتباس سے یہ بھی پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگیا کہ شاہ ولی اللہ نے ماقبل میں جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''الزمهم بمذهب ابراهيم'' تو یہ درست نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہ تو نہایت صراحت اور وضاحت کے ساتھ سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی کا نام لے کر کہہ رہے ہیں کہ وہ ان حضرات کی آراء اور فتاویٰ کے پابند نہیں؛ بلکہ جیسے انھوں نے قرآن وحدیث اور دیگر دلائل شرعیہ سے اجتہاد کیا ہے، ویسے ہی وہ بھی اجتہاد کریں گے۔

---

(۱) تاریخ ابن معین روایۃ الدوری: 4/63۔

ابراہیم نخعی تابعی اوران کے معاصرین تابعی ہیں، اور امام ابوحنیفہ نے متعدد مواقع پر اپنا یہ مسلک صاف وصریح لفظوں میں بیان کیا ہے کہ وہ تابعین کے اجتہاد وفتاویٰ کے پابند نہیں ہیں :

> ابوحمزہ کہتے ہیں، میں نے ابوحنیفہ کو کہتے ہوئے سنا ہے جب کسی مسئلہ میں رسول پاک کی حدیث آجائے تو ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور جب صحابہ سے ایک مسئلہ میں متعدد اقوال منقول ہوں تو ان متعدد اقوال میں سے کسی ایک پر عمل کرتے ہیں اور جب تابعین کے اقوال کی باری آتی ہے تو ہم ان سے مزاحمت کرتے ہیں (یعنی جس طرح انھوں نے اجتہاد کیا ہے، اسی طرح ہم بھی اجتہاد کرتے ہیں، ہم ان کے اجتہاد کے پابند نہیں ہیں۔(۱)

یہ معلوم حقیقت ہے کہ صاحب واقعہ کا بیان اپنی نسبت سب سے زیادہ معتبر ہوتا ہے؛ لہٰذا حضرت امام صاحب کا یہ قول کہ وہ ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب اور دیگر تابعین کے فتاویٰ اور اجتہاد کو ماننے کے پابند نہیں؛ بلکہ وہ ان کی طرح اجتہاد کرتے ہیں، انتہائی معتبر اور مستند ہے اور اس کے بالمقابل حضرت شاہ ولی اللہؒ کا فرمان کہ وہ ابراہیم اور ان کے ہم عصر فقہائے کوفہ سے چمٹے ہوئے تھے، امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے بالمقابل قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

اُصولِ فقہ میں تابعی کی تقلید جائز نہیں ہے

حیرت کی بات یہ ہے کہ شاہ صاحب اُصولِ فقہ احناف سے اتنی ہی اچھی طرح واقف ہیں جتنا کہ کسی مسلک کا کوئی متبحر عالم اپنے مسلک کے اُصولوں سے ہوسکتا ہے، اس کے باوجود ان سے اُصولِ فقہ کا یہ متفقہ مسئلہ نظر انداز ہوگیا کہ احناف کے یہاں تابعین کے اقوال کی لازمی حیثیت نہیں ہے، احناف کی اُصولِ فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، امام سرخسیؒ اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

> لَا خلاف أَن قَول التَّابِعِيّ لَا يكون حجَّة على وَجه يتْرك الْقيَاس بقوله فقد روينَا عَن أبي حنيفَة أَنه كَانَ يَقُول مَا جَاءَنَا عَن التَّابِعين زاحمناهم ۔ (۲)

(۱) الانتقاء فی فضائل الائمۃ الثلاثۃ للامام ابن عبدالبر: 144۔

(۲) اُصول السرخسی: 2/114۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تابعی کا قول اس طور پر حجت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے ؛ کیوں کہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، جو کچھ تابعین سے منقول ہے، ہم اس میں ان کی مزاحمت کریں گے۔

جب کہ علامہ علاءالدین بخاری تقلید تابعی کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

صدرشہید حسام الدینؒ نے ادب القاضی کی شرح میں لکھا ہے کہ تابعی کی تقلید کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دوروایتیں منقول ہیں پہلی تو یہ ہے کہ میں ان کی تقلید نہیں کروں گا ، وہ بھی میدان اجتہاد کے مرد ہیں اور ہم بھی میدان اجتہاد کے مرد ہیں ، اور ظاہر مذہب یہی ہے اور دوسری روایت وہ ہے جو نوادر میں منقول ہے وہ ائمہ تابعین جو دورصحابہ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرام کی آراءواجتہاد سے ٹکر لیتے تھے اور صحابہ کرام نے ان کو اجتہاد کی گنجائش دی تھی تو میں ان کی تقلید کروں گا ، ظاہر مذہب کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے قول کو تو اس لئے حجت بنایا گیا ہے کہ اس میں اس کا احتمال ہے کہ وہ جو کچھ اپنی رائے کے طور پر بیان کررہے ہیں ، ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اس بارے میں رسول پاک ﷺ کا کوئی ارشاد سنا ہو اور یہ کہ آپ ﷺ کے شرف صحبت سے ان کی رائے کے درست ہونے کا احتمال زیادہ ہے اور یہ دونوں باتیں تابعین کے حق میں مفقود ہیں اگرچہ وہ تابعی درجہ اجتہاد کو پہنچا ہو اور صحابہ کرام کے فتاویٰ وآراء کی مخالفت ہی کیوں نہ کرتا ہو، تابعین کے اقوال کے قابل تقلید ہونے کی سلسلے میں جو دلیلیں بیان کی گئیں وہ کسی بھی طور پر قابل تسلیم نہیں ہیں ؛ کیوں کہ اس باب میں جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، ان کا مفاد بس اسی قدر ہے کہ وہ صاحبان اجتہاد تھے ، انھوں نے صحابہ کرام کے اجتہاد وآراء کی مخالفت بھی کی ہے ؛ لیکن تقلید صحابی جس بنیاد پر قائم ہے یعنی اس قول کا حدیث رسول ہونے کا احتمال اور شرف صحبت کی برکت سے اجتہاد میں صواب کے پہلو کا راجح ہونا اور وحی کے نزول کا مشاہدہ وغیرہ تو یہ سب اُمور تابعین کے حق میں کلیتاً معدوم ہیں سو تابعین کی تقلید کسی بھی حال میں جائز نہیں ۔(۱)

(۱) کشف الأسرار شرح أصول البزدوی:3/226۔

مکی، مدنی اور بصری فقہاء ومحدثین کرام سے استفادہ

امام صاحب نے یقیناً فقہائے کوفہ سے استفادہ کیا ہے، بالخصوص حماد کے واسطے سے ابراہیم نخعی کے اقوال وآراء سے مستفید ہوئے ہیں اور فقہ کوفی کے بانی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ سے استفادہ کیا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ امام صاحب نے حضرت ابن عباس، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم وغیرہ کی فقہ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ چنانچہ ایک موقع پر جب عباسی خلیفہ منصور نے حضرت امام صاحب سے ان کے علم کا ماخذ دریافت کیا تو امام صاحب نے فرمایا:

> قال أبُو حنيفة : دخلت على أبي جعفر أمير المؤمنين ، فقال لي : يا أباحنيفة عمن أخذت العلم ؟ قال : قلت عن حماد ، عن إبراهيم ، عن عُمَر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، قال : فقال أبُو جعفر : بخ ، بخ ، استوثقت ما شئت يا أباحنيفة الطيبين الطاهرين المباركين ، صلوات الله عليهم ۔(۱)
>
> امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں میں ابوجعفر منصور کے پاس گیا تو اس نے مجھ سے پوچھا، ابوحنیفہ، آپ نے کن حضرات سے علم حاصل کیا ہے تو میں نے کہا: حماد سے، ابراہیم سے، عمر بن خطابؓ سے، علی بن ابی طالبؓ سے، عبداللہ بن مسعودؓ سے اور عبداللہ بن عباسؓ سے، یہ سن کر ابوجعفر نے کہا: بس بس۔

اس کے علاوہ کتاب الآثار امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مطالعہ سے واضح ہوجاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صرف کوفہ کے فقہاء اور کوفہ میں صحابہ کرام سے استفادہ نہیں فرمایا؛ بلکہ آپ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہ کرام کے فقہی افکار وآراء سے بھی استفادہ کیا ہے۔

۵- جس طرح امام صاحب نے عبداللہ بن مسعودؓ کے ساتھ ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہم کے فقہ واجتہاد سے واقفیت حاصل کی، اسی طرح آپ نے مکہ مدینہ اور دیگر شہروں کے تابعین اور اکابر علماء ومجتہدین سے بھی کسب فیض کیا تھا؛ لیکن یہ کہنا کہ مکہ، مدینہ اور دیگر مقامات کے اکابر فقہاء وتابعین کا ان کی فقہی تفکیر اور تشکیل میں کوئی اثر نہیں، انتہائی غیر فطری؛ بلکہ غیر معقول بات ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے بسا اوقات اپنے غیر کوفی وغیر عراقی اساتذہ سے اپنے تاثر کا بھی بڑے بلیغ لفظوں میں اظہار کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ اپنے ان اساتذہ کی فقہ اور فکر سے کتنا متاثر تھے۔

---

(۱) تاریخ بغداد: 15/ 444۔

حضرت عطاء سے تاثر کا اظہار

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے حضرت حمادؒ سے دس سال سے لے کر اٹھارہ سال تک فیض کیا اور ان کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا، شاگردی کی یہ مدت کتنے عرصہ پر محیط تھی، اس بارے میں روایات ہیں، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ جتنے متاثر حضرت عطاء سے ہیں، اتنے حضرت حماد سے نہیں ہیں، وہ فرماتے ہیں: ''میں نے عطاء سے زیادہ افضل کسی شخص سے ملاقات نہیں کی''۔(۱)

یہ حضرت عطاءؒ ابن ابی رباح مکی ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے شاگرد خصوصی ہیں، گویا ان کا تعلق مکی فقہ سے ہے، حضرت ابوحنیفہؒ جب ابن ہبیرہ کے داروگیر سے کوفہ ترک کر کے مکہ میں رہنے لگے تھے، (۲) اسی دوران آپ نے حضرت عطاءؒ سے استفادہ کیا اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مقامات پر آپ نے ابراہیم نخعی کے قول کو چھوڑ کر حضرت عطاء کے قول کو اختیار کیا ہے۔

امام جعفر صادقؒ سے تاثر کا اظہار

امام صاحب نے امام باقر اور امام جعفر صادق سے بھی استفادہ کیا ہے، اور ان کے بارے میں بلند کلمات کہے ہیں، جس سے امام صاحب کے ان کی فقاہت سے تاثر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، شیخ ابوزہرہ اس بارے میں لکھتے ہیں:

> جیسا کہ امام صاحب کا علمی استفادہ کا تعلق امام باقر سے تھا، اسی طرح امام جعفر صادق سے بھی تھا، امام جعفر صادق امام صاحب کے ہم عمر تھے، دونوں کی ولادت کا سال ایک ہی ہے؛ لیکن امام جعفر صادق کی وفات امام ابوحنیفہ سے دو سال قبل سنہ ۱۴۸ ہجری میں ہوگئی تھی، امام ابوحنیفہ نے امام جعفر صادق کے بارے میں فرمایا:
> ''خدا کی قسم میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا''۔(۳)

یہ اقوال بتاتے ہیں کہ امام صاحب کی فقہی تشکیل اور تعمیر میں صرف کوفہ کے فقہاء نہیں؛ بلکہ مکی اور مدنی فقہ کا بھی خاصا اہم کردار رہا ہے اور اس کا سب سے معتبر اور مستحکم ثبوت کتاب الآثار سے ہی ملتا ہے، جس میں وہ جابجا مکی اور مدنی فقہاء کی آراء سے استشہاد کرتے نظر آتے ہیں، تفصیل آگے آئے گی۔

---

(۱)　الکامل فی ضعفاء الرجال۔

(۲)　مناقب ابی حنیفہ للمکی: 1/ 23-24، بحوالہ ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ، للشیخ ابوزہرہ: 33۔

(۳)　ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ، آراؤہ الفقہیۃ: 81۔

امام صاحب کے علمی رحلات

یہ بات بلاشبہ قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب نے محدثین کرام کی طرح شہروں کی خاک نہیں چھانی؛ لیکن اب ایسا بھی نہیں ہے کہ رحلات علمیہ سے امام صاحب کی سوانح بالکل ہی خالی ہے، حافظ ذہبی لکھتے ہیں: ''وعنی بطلب الآثار، وارتحل فی ذلک''۔(۱)

امام صاحب نے آثار کی تحصیل پر توجہ مرکوز کی اور اس سلسلے میں اسفار کئے، آپ کی سیرت وسوانح سے پتہ چلتا ہے کہ آپ بکثرت بصرہ جایا کرتے تھے، آپ کو بنواُمیہ کے عراقی گورنر کے داروگیر کی وجہ سے مکہ میں چھ سال رہنا پڑا تھا، مکہ میں قیام کے دوران دنیا بھر کے اہل علم سے استفادہ کا موقع تھا، آپ بکثرت حج کرتے تھے، بعض حضرات نے تو آپ کے حج کی تعداد ۵۵ بیان کی ہے، اگر اس تعداد کو مبالغہ خیال کیا جائے تو بھی اس قدر ماننے میں کوئی شک نہیں ہے کہ آپ بکثرت حج فرماتے تھے، حج ہی کے سلسلے میں مدینہ جاتے تھے، وہاں کے اہل علم سے استفادہ کا تعلق تھا، ہم عصر اہل علم سے بحث ومباحثہ ہوا کرتا تھا، اسی مدینہ کی زیارت اور امام مالک سے بحث ومباحثہ کا نتیجہ اس مشہور تاثر کی صورت میں نمودار ہوا ہے جب امام مالک سے حضرت لیث بن سعدؒ نے دریافت کیا کہ آپ کیوں پسینہ پسینہ ہو رہے ہیں، تو فرمایا: میں ابوحنیفہ کے ساتھ بحث ومباحثہ میں پسینہ پسینہ ہو رہا ہوں، مصری وہ واقعی فقیہ ہیں۔

حضرت امام صاحب کے غیر کوفی اساتذہ کرام کی مختصر فہرست

مدنی اساتذہ کرام

(۱) عبدالرحمٰن بن ہرمز مدنی۔ (۲) ہشام بن عروہ۔
(۳) ابن شہاب الزہری۔ (۴) نافع مولیٰ ابن عمر۔
(۵) ربیعۃ الرائے۔ (۶) محمد بن المنکدر۔
(۷) یحییٰ بن سعید الانصاری۔ (۸) امام ابوجعفر باقر۔

مکی اساتذہ کرام

(۱) عطاء بن ابی رباح۔ (۲) عمرو بن دینار۔
(۳) نافذ المکی۔ (۴) محمد بن مسلم تدرس۔

(۱) سیر اعلام النبلاء:392۔

(۵) عبدالعزیز بن رفیع مکی۔ (۶) عبداللہ بن ابی نجیح المکی۔
(۷) عبداللہ بن عبدالرحمٰن۔ (۸) طلحہ بن نافع الواسطی۔
(۹) شیبہ بن مساور۔ (۱۰) مسور المکی۔
(۱۱) حمید بن قیس المکی الاعراج الطویل۔ (۱۲) ابراہیم بن میسرہ الطائفی نزیل مکہ۔

بصری اساتذہ

(۱) حسن بصری۔ (۲) قتادہ بن دعامہؒ۔
(۳) ایوب سختیانیؒ۔ (۴) شعبہ بن الحجاج الواسطی۔

اجتہاد مطلق کسی تابعی کے قول پر تخریج کا کام نہیں

۷- تخریج کا جو نظریہ حضرت شاہ ولی نے پیش کیا ہے، امام صاحب قواعد کلیہ اور اُصول جاننے کے بعد ابراہیم نخعی اوران کے ہم عصر کوفی مشائخ کے اقوال پر تخریج کر کے پیش آمدہ مسائل کا جواب دیتے تھے، پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں احادیث کی کھوج کرید نہیں کرتے تھے، یہ ایک مجتہد مطلق جو ایک عظیم فقہی مسلک کا بانی ہو، کی رفعت شان کے بالکل خلاف ہے، تمام کتب اُصولِ فقہ اور تمام اُصولیین اس بات پر متفق ہیں کہ مجتہد مطلق کا فریضہ ہے کہ وہ قرآن وحدیث اور اجماع سے مسائل کا استنباط کرے اور اگر قرآن وحدیث میں دلالت، اقتضاء، اشارہ وایماء وغیرہ کے طور پر بھی کوئی مسئلہ مذکور نہ ہو تو اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی نظیروں کو سامنے رکھ کر قیاس کرے، یہی ایک مجتہد کی شان ہوتی ہے؛ لیکن حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے نظریہ تخریج سے ایسا مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب حافظ قرآن تو تھے، پاس پڑوس سے جتنا اور جیسا حدیث کا علم حاصل ہو گیا، اسی پر قانع اور شاکر تھے، اور بقیہ مسائل کے استنباط واستخراج میں اصل کام ابراہیم نخعی کے فتاویٰ واجتہاد کو اپنانے اور ان ہی کے بیان کردہ مسائل پر دیگر مسائل کی تفریع تھی۔

اگر حضرت شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر امام صاحب کی مجتہد مطلق کی حیثیت خطرہ میں پڑ جاتی ہے اور ان کی حیثیت بڑی حد تک صاحب تخریج تک سمٹ کر رہ جاتی ہے اور اُمت کا تقریباً اس پر اجماع ہے کہ امام صاحب مجتہد مطلق تھے، ادلہ اربعہ سے استنباط واجتہاد کرتے تھے، اور یہ واضح ہے کہ ادلہ اربعہ میں ابراہیم نخعی اوران کے ہم عصر کوفی فقہاء کا شمار نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غیر جانبدار اور ایسے اہل علم حضرات نے جو تاریخ اور فقہ اسلامی پر گہری نگاہ رکھتے ہیں، انھوں نے اس نظریہ کو امام صاحب کی فقہی واجتہادی شان کے منافی بتایا ہے؛ چنانچہ شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں :

> اور اس کے بالمقابل وہ لوگ تھے جو تعصب میں حد سے تجاوز کر گئے، ان کا دعویٰ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا فقہ واجتہاد کا مقام متبع کا ہے، انھوں نے کئی نئی فکر پیش نہیں کی گئی اور ان کی فقہ کا پورا سرمایہ تخریج اور تفریع میں سرعت ہے، اور جن حضرات نے ابوحنیفہ کو ابراہیم نخعی کا متبع قرار دیا ہے، ان میں ہی شاہ ولی اللہ دہلوی بھی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے، (یہاں وہی باتیں حضرت شاہ ولی اللہ کی نقل کی ہیں جس کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں) اور جیسا کہ آپ دیکھ سکتے ہیں، اس تحریر میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فقہ واجتہاد کے باب ومیدان میں کوئی نئی فکر اور نیا فقہی سانچہ پیش نہیں کیا؛ بلکہ وہ پورے طور پر متبع اور ناقل ہیں، ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے، ان کی آراء سے تجاوز نہیں کرتے، ہاں کسی مسئلہ میں ان سے کوئی نقل مروی نہیں ہے تو اس میں اجتہاد کرتے ہیں، اگر ابراہیم نخعی سے عدول کرتے بھی ہیں تو ان کا دائرہ صرف علماء کوفہ تک ہی محدود ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ نظریہ امام ابوحنیفہ کے شان کے منافی ہے؛ کیوں کہ اس نظریہ کا مفاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مقلد اور متبع ہیں۔(۱)

خلاصۂ کلام

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے متعلق تخریج کے جس نظریہ کا اظہار حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے فرمایا ہے، اس کے دلائل اتنے مستحکم اور مضبوط نہیں ہیں، جنھیں تسلیم کیا جا سکے، اور اس سے نہ صرف یہ کہ امام ابوحنیفہ کی بطور مجتہد مطلق شان میں کمی واقع ہوتی ہے؛ بلکہ تخریج کے ضمن میں خود حضرت شاہ صاحب کے نظریات میں اُلجھن سی محسوس ہوتی ہے، جس کی ماقبل میں نشاندہی کی گئی ہے، ایسے میں یہ ضروری ہے کہ اس موضوع اور اس پہلو پر مزید تحقیق کی جائے اور دلائل کی روشنی میں جس جانب قوت ہو، اس کو تسلیم کیا جائے۔

• • •

(۱) ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ وآراہ وفقہیہ: 253-255۔

مالی جرمانہ کی شرعی حیثیت

خالد سیف اللہ رحمانی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو نہ فرشتہ بنایا ہے، جس میں خیر ہی خیر ہو اور اس میں شر کی صلاحیت ہی نہ ہو، نہ شیطان بنایا ہے جو شر کا پیکر ہو اور جس میں خیر وصلاح کا کوئی داعیہ نہ ہو؛ بلکہ اس میں خیر وشر دونوں کی صلاحیتیں رکھی ہیں اور اس کی رہنمائی کے لئے آسمانی کتابیں اُتاری ہیں؛ تا کہ وہ خیر اور شر کے درمیان تمیز کر سکے اور اختیار کی قوت بھی عطا فرمائی ہے؛ تا کہ وہ خود اچھی اور بُری راہ کا انتخاب کرے، یہی اس کا امتحان ہے اور اسی پر اس کو ثواب یا عذاب ملے گا۔

پھر بُری باتوں سے روکنے کے لئے دو نظام رکھے گئے ہیں، ایک کا تعلق آخرت سے ہے، اور وہ ہے اعمالِ صالحہ پر ثواب اور گناہ کے کاموں پر عذاب، دوسرے کا تعلق دنیا سے ہے کہ جو شخص کسی ظلم یا گناہ کا مرتکب ہو، اس کو سزائیں دی جائیں، اس کے لئے اسلام میں ایک مکمل قانون ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''عقوبات'' کہتے ہیں، یہ سزائیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں: حدود، قصاص، تعزیر۔

کچھ جرائم ایسے ہیں کہ خود قرآن وحدیث میں ان کی سزائیں متعین کر دی گئی ہیں اور وہ چند ہی ہیں: زنا، چوری، قذف، یعنی پاکدامن شخص پر زنا کی تہمت لگانا، شراب نوشی، حرابہ، یعنی ڈکیتی، رہزنی، دہشت گردی وغیرہ، ان کی سزائیں متعین ہیں جس میں اجتہاد کا دخل نہیں ہے؛ اس لئے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

قصاص کا تعلق جسمانی زیادتی سے ہے، اگر ایک شخص دوسرے کو ظلماً قتل کر دے تو مقتول کے ورثہ کے مطالبہ پر قاتل بھی قتل کر دیا جائے گا اور اگر جزوی نقصان پہنچائے، جیسے: آنکھ پھوڑ دی، ناک کاٹ دیا، کان کاٹ لیا، وغیرہ، تو مظلوم کو حق ہوگا کہ مجرم سے اس کا برابر کا بدلہ لے؛ البتہ اس میں زیادتی کی اجازت نہیں ہوگی، بعض صورتوں میں قصاص کے بجائے مالی معاوضہ واجب ہوتا ہے، جس کو دیت (خوں بہا) کہتے ہیں۔

تعزیر سے مراد حقوق اللہ یا حقوق العباد کے سلسلے میں کئے جانے والے ان تمام گناہوں کی سزا ہے، جن کی شریعت میں کوئی سزا مقرر نہیں ہو، امیر اور قاضی اپنی صوابدید سے اس کی سزا دے سکتا ہے، یہ سزا اس جرم کی کثرت

وقلت اور مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے کم یا زیادہ ہوسکتی ہے؛ اس لئے اس کا باب بہت وسیع ہے، آج کل پارلیمنٹ میں مختلف جرائم سے متعلق جو قانون سازی کی جاتی ہے، وہ تعزیر کے زمرہ میں آتی ہے؛ لیکن اسلامی حکومت اور اسلام کے قانونِ حدود وتعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہوگئے ہیں، مثلاً: طلاق کا بے جا استعمال، مطالبۂ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کا رواج، اور اس طرح کے دوسرے مسائل، بہت سی جگہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لئے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لئے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو یہ ایک غیر قانونی کام ہوگا اور اس سے بڑے فتنوں کے درآنے کا احتمال ہے، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی کثرت ہوگئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک وغیرہ میں اسی کا تعامل ہے۔

تعزیر مالی کے دلائل واشارات

اس سلسلہ میں حدیث سے ہمیں جو رہنمائی ملتی ہے، وہ اس طرح ہے :

(۱) آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لئے اجر ہے، اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بطور تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا؛ البتہ ان میں سے کچھ بھی میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا :

من أعطاها مؤتجراً ، قال ابن العلاء مؤتجرا بها فله أجرها ومن منعها فأنا أخذها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا عزوجل ليس لآل محمد منها شيئ ۔ (۱)

ظاہر ہے یہ تاوان مالی تعزیر کے دائرہ میں آتا ہے۔

(۲) حضرت عبدالرحمٰن بن حاطب بن ابی بلتعہؓ کے غلاموں نے ایک اونٹ چُرا کر ذبح کردیا، جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا، لوگ حضرت عمرؓ کے پاس اس معاملہ کو لائے، آپؓ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمٰنؓ سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہوجائے، پھر اونٹ

(۱) ابوداؤد، باب زکوٰۃ السائمۃ: ۲/۱۰۱، نسائی، باب عقوبۃ مانع الزکوٰۃ: ۱/۳۳۵، معناً۔

والے سے دریافت کیا: تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں، حضرت عمرؓ نے عبدالرحمٰنؓ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو :

قم فاغرم لهم ثمان مأة درهم ، وفي رواية : لأغرمنك غرماً يشق عليك فأغرمه مثلي قيمتها ـ (۱)

یہ روایت مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

(۳) آپ ﷺ نے ایک موقع پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو حکم فرمایا کہ مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلا ڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو: ''حرقوا أمتاع الغال واضربوه'' (۲) اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصریؒ کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلا دیئے جائیں گے، امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا؛ کیوں کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے، قریب قریب یہی رائے امام اوزاعیؒ کی بھی ہے، امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے یہاں حدیث کا ظاہری معنی مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔

آپ ﷺ کا ایسے شخص کا سامان جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے، جس میں حکومت نے مال نہیں لیا، یا کسی اور کو مالک نہیں بنایا؛ لیکن اصل مالک کو محروم کر دیا گیا۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے :

أنه (صلى الله عليه وسلم) سئل عن الثمر المعلق فقال : من أصاب بقية من ذى حاجة غير متخذ خبيئة فلا شيئ عليه ، ومن خرج بشيئ منه ، فعليه غرامه مثليه والعقوبة ـ (۳)

رسول اللہ ﷺ سے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص ضرورت مند سے بچا ہوا پھل پالے؛ البتہ اس کو لے کر نہ جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، اور جو پھل لے کر چلا جائے تو اس پر اس کا دہرا جرمانہ ہے اور سزا ہے۔

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۱۰/ ۲۳۹، باب سرقۃ العبد، المحلی: ۷/ ۱۵۷، المغنی: ۷/ ۷۹۵۔

(۲) ابوداؤد، عن عمرو بن شعیب: ۳/ ۶۹، باب فی عقوبۃ الغال، حدیث نمبر: ۲۷۱۵۔

(۳) ابوداؤد: ۱/ ۲۴۰، کتاب اللقطۃ، حدیث نمبر: ۱۷۱۰۔

ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کے مختلف اشارات بھی ملتے ہیں :

(۵) حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر ''کفارات'' ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے، (النساء:۹۲) قسم کھا کر پوری نہ کرنے، (المائدۃ:۸۹) اور قتل خطا، (۱) (النساء:۹۲) کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مسکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا ''مالی سزا'' شمار کی جاسکتی ہے۔

(۶) کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیت ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے، جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں، یا جب قصاص جاری کرنا ممکن نہ ہو۔

(۷) غیر مادی حقوق میں تعدی پر مالی تعزیر کی مثال کفارۂ ظہار ہے؛ اس لئے کہ ظہار (۲) کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۂ ظہار اسی کی سزا ہے، (المجادلۃ:۳) جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

(۸) مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرالے اور وہ اس کے پاس محفوظ نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں؛ لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا: ''**والغرم إذا لم یجب القطع**''۔ (۳)

(۹) آبروریزی اور ہتک حرمت پر تاوان کی مالی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کرلے تو اس سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔ (۴)

(۱۰) اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے؛ چنانچہ وہ عورت جس کا مہر متعین ہوا، خلوت (۵) سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آجائے تو امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ دونوں ہی کے یہاں متعہ (۶) واجب ہے، اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لئے امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے

---

(۱) قتل کا ارادہ کئے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو ''قتل خطا'' کہتے ہیں۔

(۲) بیوی کو محرم رشتہ دار کے قابل ستر حصہ سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔

(۳) بدایۃ المجتہد: ۴/۲۳۵، کتاب السرقۃ، ط: دالحدیث قاہرہ۔

(۴) بدایۃ المجتہد: ۲/۲۴۳، کتاب الغصب، الباب الثانی فی الطواری۔

(۵) دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔

(۶) لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دوپٹہ، کرتا اور پائجامہ مراد ہے۔

اور صاحب ہدایہ کے حسبِ تحریر امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغِ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلایا جائے: '' **لأنها وجبت صلة من الزوج أو حشها بالفراق** ''(۱) واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: '' **وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ** ''(البقرۃ:۲۴۱) امام شافعیؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت و گواہی کی بنا پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔

ہر چند کہ یہ اشارات ہیں، جو اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں؛ تاہم ان سے شریعت کے مزاج و مذاق کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جاسکتا ہے؛ البتہ ابتداء میں جو حضرت عمرؓ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے۔

فقہاء کی آراء

جہاں تک فقہاء کا نقطۂ نظر ہے تو جمہور کی رائے یہی ہے کہ مالی جرمانہ جائز نہیں ہے، احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں:

والاصل أن المذهب عدم التعزير بأخذ المال۔ (۲)

درست یہ ہے کہ مذہب حنفی میں مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے۔

یہ احناف کا قول مشہور ہے؛ لیکن متفق علیہ نہیں ہے، احناف کی طرف اس رائے کی نسبت اس لئے کی جاتی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں تعزیر مالی کا ذکر نہیں فرمایا:

ولم يذكر محمد في شيئ من الكتب التعزير بأخذ المال۔ (۳)

البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ تعزیر بالمال کے قائل ہیں، اس کو اکثر اہل علم نے نقل کیا ہے، مثلاً قاضی علاء الدین طرابلسیؒ فرماتے ہیں:

يجوز التعزير بأخذ المال وهو مذهب أبي يوسف۔ (۴)

(۱) فقہ السنۃ وأدلتہ، کتاب الخلع، أرکان الخلع وما یتعلق بھا: ۳؍۳۵۴، ط: دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۲) البحر الرائق: ۵؍۴۴، کتاب الحدود، فصل فی التعزیر۔

(۳) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۵؍۱۴۰، کتاب الحدود، ادارۃ القرآن، نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۵؍۴۱۔

(۴) معین الحکام: ۱؍۱۹۵، فصل فی التعزیر۔

امام ابو یوسفؒ کے علاوہ فقہاء احناف میں اور بھی اہل علم ہیں، جو تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں؛ چنانچہ صاحب خلاصہ علامہ عبد الرشید طاہر بخاریؒ کے حوالہ سے مختلف مصنفین نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں اسے جائز قرار دیا ہے :

وفی الخلاصة : سمعت من ثقة أن التعزير بأخذ المال ، إن رأى القاضى ذالک أو الوالى جاز ، ومن جملة ذلک رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له ۔ (۱)

خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صواب دید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے، اور اسی میں یہ صورت شامل ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔

قاضی علاء الدین طرابلسیؒ فقہاء احناف میں بڑے بلند پایہ عالم ہیں، وہ فرماتے ہیں :

يجوز التعزير بأخذ المال وهو مذهب أبي يوسف ، وبه قال مالک رحمهما الله ، ومن قال : إن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذهب الأئمة نقلا واستدلالا ، وليس بسهل دعوى نسخها ، فعل الخلفاء الراشدين و أكابر الصحابة لها بعد موته (صلى الله عليه وسلم) فبطل بدعوى نسخا ، والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصحح دعواهم ۔(۲)

مال لے کر تعزیر جائز ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مالی سزا منسوخ ہے، وہ ائمہ کے مذاہب کو نقل کرنے اور ان کے دلائل کو پیش کرنے کے اعتبار سے غلطی کرتے ہیں، نیز اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کا رسول ﷺ کے بعد ان پر عمل دعویٰ نسخ کو باطل قرار دیتا ہے، اور جو لوگ نسخ کا دعویٰ پیش کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے نہ اجماع، جو اُن کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔

(۱) البحر الرائق: ۵/ ۴۴، فصل فی التعزیر، ط: دار الاسلامی۔

(۲) معين الحكام فيما يتردد بين الخصيمين من الأحكام: ۱۹۵، فصل فى التعزير، دار الفكر۔

اسی طرح ابن بزار کردریؒ فرماتے ہیں :

والتعزير بأخذ المال ، إن المصلحة فيه جائزة ... ومن جملته من لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال ۔ (۱)

مال لے کر سرزنش جائز ہے، اگر مصلحت کا تقاضا ہو، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جو جماعت میں شامل نہ ہوتا ہو، مال لے کر اس کی تعزیر کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک مالکیہ کی بات ہے تو ابھی علاء الدین طرابلسیؒ کی بات گزر چکی کہ مالکیہ تعزیر بالمال کے مشروع ہونے کے قائل ہیں، قریب قریب یہی الفاظ علامہ ابن فرحون مالکیؒ کے ہیں، فرماتے ہیں :

ليس بسهل دعویٰ نسخها ، وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته (صلى الله عليه وسلم) مبطل لدعوى نسخها ۔ (۲)

علامہ ابن قیمؒ نے بھی مالکیہ کا یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے۔ (۳)

دوسری طرف علامہ صاوی اور دسوقی وغیرہ نہ صرف مذہب مالکی کو بیان کرتے ہیں؛ بلکہ اس بات پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے :

وأما التعزير بأخذ المال فلا يجوز إجماعاً ۔ (۴)

معلوم ہوا کہ جیسے احناف کے یہاں اس مسئلہ میں دورائیں ہیں، اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی دوقول ہیں؛ لیکن الموسوعۃ الفقہیۃ کے مرتبین کی تحقیق یہ ہے کہ مالکیہ کا قول مشہور تعزیر بالمال کے جواز کا ہے :

أما في مذهب مالك في المشهور عنه ، فقد قال ابن فرحون : التعزير بأخذ المال قال به المالكية ۔ (۵)

---

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی ہامش الفتاویٰ الہندیہ: ۶/ ۴۲۷، کتاب الحدود، الفصل الأول فی القذف۔

(۲) تبصرۃ الحکام فی اصول الاقضیہ ومناہج الاحکام: ۳/ ۲۵۳، الفصل الحادی فی الزوج الشرعیۃ۔

(۳) الطرق الحکمیۃ: ۲۲۴۔

(۴) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر: ۵/ ۵۰، نیز دیکھئے: حاشیہ دسوقی علی الشرح الکبیر: ۴/ ۳۵۵۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۲/ ۲۷۰، مادہ تعزیر بالمال، بحوالہ: الحسبۃ: ۴۰، تبصرۃ الحکام: ۲/ ۲۶۷-۳۶۸، فصل: والتعزیر لایختص بفعل معین ولاقول معین۔

شوافع کا قول مشہور تو یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے؛(۱) لیکن امام شافعیؒ کا قول قدیم تعزیر بالمال کے جواز کا ہے؛ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیۃ میں علامہ طرابلسیؒ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ قول قدیم کے مطابق تعزیر بالمال جائز ہے :

ولا يجوز على الجديد بأخذ المال ، يعنى لا يجوز بأخذ المال فى مذهب الشافعى الجديد ، والقديم يجوز ـ (۲)

اور اہل علم کے لئے یہ بات محتاجِ اظہار نہیں کہ شوافع کے یہاں بہت سے مسائل میں قول قدیم پر بھی فتاویٰ دیئے جاتے ہیں، گویا شوافع کے یہاں بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

حنابلہ کے یہاں مشہور تو یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے بھی یہ بات لکھی ہے؛(۳) لیکن حنابلہ سے جواز کا قول بھی منقول ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

و أما التعزير بالعقوبات المالية ، فمشروع أيضا فى مواضع مخصوصة فى مذهب مالک وأحمد وأحد قولى الشافعي ـ (۴)

مالی جرمانوں کی سزا دینا مذہب حنبلی اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق خاص صورتوں میں مشروع ہے۔

بعض فقہاء حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ فقہ حنبلی میں یہی قول اظہر ہے :

والأظهر عند الحنابلة وهو القول بجواز التعزير بالمال سواء كان بالأخذ أو بالإتلاف ـ (۵)

حنابلہ کے یہاں راجح اور معتبر قول یہی ہے کہ تعزیر بالمال جائز ہے، چاہے مال لے کر ہو، یا تلف کر کے ہو۔

---

(۱) دیکھئے: شرح المذہب: ۲۰/ ۱۳۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۲/ ۲۷۰، مادۃ: تعزیر، مشروعیۃ التعزیر بالمال۔

(۳) دیکھئے: المغنی: ۹/ ۱۷۸، کتاب الأشربۃ، فصل وسائل التعزیر، نیز منتہی الارادات: ۳/ ۲۶۶، کتاب الحدود، باب التعزیر۔

(۴) الطرق الحکمیہ: ۲۲۴۔

(۵) کشاف القناع: ۶/ ۱۲۵۔

فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کا جو مقام ہے وہ محتاجِ بیان نہیں، وہ بھی تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں، علامہ طرابلسیؒ نے ابن قیمؒ سے اس موضوع پر بڑی چشم کشا بات نقل کی ہے :

ومنها : أمره عليه الصلوة والسلام بكسر دنان الخمر وشق ظروفها ، ومنها : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بكسر القدور التى طبخ فيها على جواز الأمرين ، لأن العقوبة بالكسر لم تكن واجبة ، ومنها : تحريق عمر رضى الله عنه قصر سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه لما احتجب فيه عن الرعية وصار يحكم فى داره ، ومنها مصادرة عمر رضى الله عنه ، عماله بأخذ شطر أموالهم فقسمها بينهم وبين المسلمين ، ومنها : أن عمر رضى الله عنه لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته وهو يسأل ، اُخذ ما معه من الطعام وأطعمه أهل الصدقة وغير ذالک ، مما يكثر تعداده ، وهذه قضايا صحيحة معروفة ، قال ابن القيم الجوزية : وأكثر هذه المسائل سائغة فى مذهب أحمد رحمه الله تعالىٰ ۔ (۱)

مالی جرمانہ ہی کے قبیل سے یہ بات ہے کہ آپ ﷺ نے شراب کے مٹکوں کو توڑ دینے اور اس کی کپیوں کو چاک کر دینے کا حکم فرمایا، اسی میں سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن ان دیگچیوں کو توڑ دینے کا حکم دیا، جن میں پالتو گدھوں کے گوشت پکائے گئے تھے، پھر صحابہ نے اس کو دھونے (تاکہ برتن کو استعمال کر سکیں) کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی، یہ دونوں باتوں کے جواز کی دلیل ہیں؛ اس لئے کہ توڑنے کی سزا واجب نہیں تھی، (جب ہی تو آپ ﷺ نے دھوکر استعمال کرنے کی اجازت دے دی)، اسی قبیل سے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس مکان کو بھی جلا دیا جس میں شراب بیچی جاتی تھی، اسی قبیل سے یہ ہے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے عوام سے ملنا چھوڑ دیا اور اپنے مکان سے

---

(۱) معین الحکام: ۲/ ۲۳۲، القسم الثالث فی الکتاب فی القضایا فصل فی الجنایات۔

نظم حکومت چلانے لگے، تو حضرت عمرؓ نے ان کے محل کو نذر آتش کردیا، نیز اسی قبیل سے یہ بات ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں کی جائیداد ضبط کرلی اور ان کے مال کا نصف حصہ لے کر آدھا آدھا ان کے اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کردیا، اسی میں سے حضرت عمرؓ کا یہ عمل ہے کہ جب انھوں نے دیکھا کہ بھیک مانگنے والے کے پاس قدرِ کفایت سے زیادہ کھانا ہے، پھر بھی وہ بھیک مانگ رہا ہے تو اس کے کھانے لے لیئے اور مستحقِ صدقہ وغیرہ کو کھلا دیا، ایسے واقعات کی کافی تعداد ہے، اور یہ صحیح طور پر ثابت اور معروف واقعات ہیں، علامہ ابن قیم جوزیؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے زیادہ مسائل میں امام احمدؒ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔

موجودہ دور میں مسلک اہل حدیث کے علماء جن اہل علم کی رائے کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، ان میں علامہ شوکانیؒ بھی ہیں، علامہ شوکانیؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر سامنے آتا ہے کہ وہ تعزیر بالمال کو جائز تصور کرتے ہیں؛ چنانچہ ایک حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں :

وفيه أيضاً دليل على أنه يجوز أخذ مال من أرتكب معصية مستحل لها بعد أراقة دمه ۔ (۱)

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو معصیت کا مرتکب ہو اور اس کو حلال سمجھتا ہو تو قتل کی سزا کے ساتھ ساتھ اس کا مال بھی لیا جاسکتا ہے۔

ان توضیحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگرچہ چاروں مذاہب میں تعزیر مالی میں عدم جواز کی بات آئی ہے؛ لیکن ان سب میں جواز کی بات بھی ذکر کی گئی ہے اور بعض مذاہب فقہیہ نے صراحتاً اسی جواز کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

موجودہ دور کے اہل علم میں سے متعدد حضرات تعزیر مالی کے جواز کی طرف گئے ہیں، حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ سابق استاذ دارالعلوم دیوبند، جو متحدہ بلوچستان میں وزیر رہ چکے ہیں، انھوں نے یہی لکھا ہے، (۲) مولانا مجیب اللہ ندویؒ فرماتے ہیں :

(۱) نیل الأوطار للشوکانی: ۷/۱۴۳، کتاب الحدود، باب من وقع علی ذات محرم الخ۔

(۲) فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۴/۷۷۵، بحوالہ معین القضاۃ والمفتی: ۲۰۷۔

راقم الحروف کے خیال میں امام ابو یوسفؒ اور جو فقہاء مالی جرمانہ یا اتلاف کے ذریعہ تعزیر کے قائل ہیں، ان کی رائے قابل ترجیح ہے، جیسا کہ حدیث اور آثار میں ان کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔(۱)

حضرت مولانا مفتی ضیاء الحق صاحب (جنوبی افریقہ) بھی اس کے جواز کے قائل ہیں اور انھوں نے ''تنقیح المزال فی التعزیر بالمال'' کے عنوان سے اس پر رسالہ تحریر فرمایا ہے۔(۲)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

اکثر فقہاء کا کہنا ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں ہے، صرف جسمانی سزا کے ذریعہ تعزیر کرنا جائز ہے؛ البتہ امام احمد بن حنبلؒ نے تعزیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے، حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے کہ تعزیر بالمال جائز ہے؛ لیکن تعزیر بالمال کے عدم جواز پر کوئی صریح دلیل مجھے نہیں ملی ؛ چنانچہ بعض متاخرین حنفیہ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ تعزیر بالمال جائز ہے۔(۳)

تاہم امام ابو یوسفؒ کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمانہ محض وقتی طور پر از راہِ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا؛ بلکہ ایک مدت کے بعد واپس کردے گا :

إمساک شیئ من مالہ عنہ مرۃ لینزجر ، ثم یعیدہ الحاکم إلیہ لا أن یاخذہ الحاکم لنفسہ أو لبیت المال ۔(۴)

لیکن یہ بات محل نظر ہے ؛ کیوں کہ یہ وضاحت خود امام ابو یوسف سے منقول نہیں ہے، یہ توضیح بعد کے مشائخ نے کی ہے اور غالباً انھوں نے ایسا فقہ حنفی میں موجود دو اقوال کے درمیان تطبیق کے لئے کیا ہے کہ جواز کے قول کو لے کر واپس کرنے پر محمول کیا جائے اور عدم جواز کے قول کو مکمل طور پر لے لینے اور واپس کرنے پر محمول کیا گیا ہے، پھر یہ کہ جو احادیث وآثار پیش کئے گئے ہیں، ان میں لے کر واپس کرنے کا ذکر نہیں ہے، ان میں یا تو از راہ سرزنش اس شیئ کو جلا کر یا توڑ پھوڑ کر ضائع کردینے کا ذکر ہے، یا حکومت کی طرف سے اپنی تحویل میں لے لینے، یا لے کر عوام میں تقسیم کردینے کا ذکر ہے۔

---

(۱) اسلامی فقہ: ۳/ ۲۸۰، تعزیراتی جرائم۔ (۲) دیکھئے: فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۴/ ۵۷۳-۵۸۲۔

(۳) تقریر ترمذی: ۲/ ۱۱۸۔ (۴) البحر الرائق: ۵/ ۴۴، فصل فی التعزیر، مکتبہ دارالکتاب الاسلامی۔

جولوگ تعزیر مالی کو ناجائز کہتے ہیں، اس کوتاہ علم کی معلومات کے مطابق اس دعوی پر کوئی واضح حدیث یا صحابی کا اثر نہیں ہے، انھوں نے عام طور پر تعزیر کے طور پر لئے جانے والے مال کو مال حرام قرار دیتے ہوئے ان آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے، جن میں مال حرام کھانے کو منع فرمایا گیا ہے، جیسے :

- لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ۔ (۱)
- لا يحل مال امر إ مسلم إلا بطيب نفسه۔ (۲)

اسی طرح کی دوسری آیتیں اور حدیثیں بھی ذکر کی جاتی ہیں، غور فرمایئے کہ جولوگ تعزیر مالی کو ناجائز قرار دیتے ہیں، کیا اس سے ان کا موقف ثابت ہوجاتا ہے، اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ کسی کی غلطی پر اس سے جرمانہ وصول کرنا حرام ہے، تو پھر اس آیت سے استدلال درست ہوگا؛ لیکن یہ بات خود محتاجِ ثبوت ہے، مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں؛ لیکن اگر کوئی جائز وجہ موجود ہو، تو ظاہر ہے کہ اس سے لیا جائے گا۔

اصل میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اتنے سارے فقہاء کا تعزیر مالی کے عدم جواز کا قائل ہونا بلا سبب اور بلا دلیل نہیں ہوسکتا؛ لیکن اس کا سبب نص نہیں ہے، مصلحت ہے، جس کی طرف فقہاء کی عبارتوں میں اشارہ موجود ہے اور وہ یہ کہ مذاہب اربعہ کی تاسیس اور تدوین وتشریح کے طویل دور میں عالم اسلام پر ملوکیت مسلط رہی ہے، خدا ناترس بادشاہوں کا اقتدار تھا، نسلی عصبیتیں عروج پر تھیں اور حکمرانوں کے زیر سایہ اوپر سے نیچے تک ظالم امراء کا دور دورہ تھا، حدود وقصاص میں تو وہ کوئی تبدیلی نہیں کر سکتے تھے؛ کیوں کہ ان کی تفصیلات قرآن وحدیث میں متعین کردی گئی ہیں؛ لیکن تعزیر میں چوں کہ فیصلہ کرنے والے کی سوچ اور صواب دید کا دخل ہوتا تھا؛ اس لئے وہ اس کو ظلم کرنے، لوگوں کے مال غصب کرنے اور خصومتوں کے نکالنے کا ذریعہ بنا لیتے تھے۔

فقہاء نے محسوس کیا کہ چوں کہ تعزیر کے لئے کوئی مرتب قانون نہیں ہے اور اس کو ظالم حکومتیں اور ان کے کارندے، ظلم وجور کا ذریعہ بنائے ہوئے ہیں؛ اس لئے انھوں نے اپنے زمانے کی مصلحت کے اعتبار سے اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

موجودہ دور میں ہر ملک میں جرم وسزا کے قوانین بنائے جاتے ہیں، جن جرائم پر مالی جرمانہ عائد کیا جاتا ہے، ان کے لئے بھی جرمانے کی متعین مقدار ہوتی ہے اور یہ تمام لوگوں پر نافذ کی جاتی ہے، اس میں اس بات کا بہت کم امکان ہوتا ہے کہ اس کا استعمال کسی فرد کے ساتھ ظلم وجور کے لئے ہوگا، موجودہ حالات میں کئی پہلوؤں سے اس کی

---

(۱) البقرۃ:۱۸۸، النساء:۲۹۔

(۲) دارقطنی، حدیث نمبر:۲۸۸۵، نیز دیکھئے: بیہقی فی شعب الایمان، حدیث نمبر:۱۵۰۵۔

اجازت ایک ضرورت کا درجہ رکھتی ہے، پہلے زمانے میں جرائم کا اتنا پھیلاؤ نہیں تھا، اِس دور میں اس کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا ہے، جیسے ریلوے قانون کی خلاف ورزی کرنا محکمۂ ریلوے کی طرف سے جرمانہ، روڈ پر چلنے والے ٹریفک قانون کے خلاف ورزی پر جرمانہ، مالی واجبات جیسے الیکٹرک بل وغیرہ ادانہ کرنے پر جرمانہ، یہ اور اس طرح کے بہت سے اُمور ہیں، جن پر مسلم ملک ہوں یا غیر مسلم ملک، مالی جرمانے عائد کئے جاتے ہیں، اگر ان پر کوڑے لگائے جائیں، تو سڑکوں، بازاروں، اور ریلوے اسٹیشنوں وغیرہ پر ایک لمبی قطار ہوجائے گی، جس پر کوڑے برسانے پڑیں گے اور اگر ان سب کو جیل میں رکھا جائے تو ہر شہر میں کئی محلے کے برابر جیل بنانی ہوگی اور قیدیوں کے خورد ونوش وغیرہ کا بوجھ عام شہریوں کے کندھے پر آئے گا، ظاہر ہے کہ یہ قابل عمل نہیں ہے۔

اس کی ایک مصلحت مسلم اقلیت ملکوں میں بھی ہے اور وہ یہ کہ بہت سے معاملات وہ ہیں، جن کو طے کرنے کے لئے غلطی کرنے والے فریق کو سزا دینے کی ضرورت پڑتی ہے، اسی طرح بعض دفعہ مظلوم کے نقصان کی تلافی مقصود ہوتی ہے، صورتِ حال یہ ہے کہ ایسی جگہوں میں مسلم سماج ان کو کوئی جسمانی سزا نہیں دے سکتا؛ کیوں کہ یہ قانون اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہوگا، ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک عمل شریعت کی نظر میں جرم ہے؛ لیکن قانون کے اعتبار سے جرم نہیں ہے؛ اس لئے ملک کی عدالت سے بھی سزا نہیں دلائی جاسکتی ہے، مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا، ایک مذہبی ذمہ داری ہے، مالی تعاون کے ذریعہ صلح کی شکل نکل آتی ہے اور لوگ کوٹ کچہری جانے سے بچ جاتے ہیں، اسی طرح ایک عمل قانونی اعتبار سے جرم ہے؛ لیکن شرعاً جرم نہیں ہے یا اس درجہ کا جرم نہیں ہے کہ جو سرکاری قانون میں مانا گیا ہے، یا شرعاً اس کا اعتبار ہے، اور قانون اس کا اعتبار نہیں کرتا، جیسا کہ اس وقت ہندوستان میں تین طلاق کا مسئلہ ہے، ایسی صورتوں میں اگر کچھ لے دے کر صلح کی شکل نہیں اختیار کی گئی اور معاملہ کورٹ میں چلا گیا، تو مسلمان فریقوں پر خلاف شرع فیصلہ تھوپ دیا جائے گا اور ہوسکتا ہے کہ اس کو میڈیا میں اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کا ذریعہ بھی بنایا جائے، ان تمام حالات میں مالی جرمانہ عائد کرکے مسئلہ حل ہوسکتا ہے۔

غرض کہ جیسے ایک زمانہ میں مالی جرمانہ کی اجازت مصلحت کے خلاف تھی، اسی طرح بعض دفعہ مالی جرمانہ کی اجازت مصلحت کا تقاضا ہوتی ہے، اور اس کا اندازہ قضاۃ اور لوگوں کے مسائل طے کرنے والے پنچوں کو بخوبی ہوتا ہے؛ اسی لئے یہ عجیب بات ہے کہ جن لوگوں کا قضاء اور فصل خصومات سے تعلق رہا ہے، انھوں نے عام طور پر تعزیر مالی کی اجازت دی ہے، عہد صحابہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلے گذر چکے، ائمہ مجتہدین میں امام ابو یوسفؒ کی رائے اس کے حق میں ہے، جو اسلامی تاریخ کے پہلے قاضی قضاۃ تھے، فقہاء حنفیہ میں علاء الدین طرابلسیؒ، مالکیہ میں ابن فرحون مالکیؒ، اور حنابلہ میں ابن قیمؒ، وہ اصحاب علم ہیں، جن کی قضاء سے متعلق کتابیں موجود ہیں، اور یہ بات گزر چکی

ہے کہ یہ سبھی حضرات تعزیر مالی کے جواز کے قائل ہیں؛ چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے اٹھائیسویں فقہی سیمینار نومبر ۲۰۱۸ء میں تعزیر بالمال کے موضوع جو تجاویز منظور کی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :

(الف) اسلام میں انسداد جرائم کے لئے حدود وتعزیرات کا مضبوط نظام ہے، مخصوص جرائم پر جو سزائیں مقرر ہیں، ان کو حدود کہا جاتا ہے، اور جن جرائم کی سزائیں شریعت میں متعین نہیں ہیں، ان کو تعزیرات کہا جاتا ہے۔

(ب) تعزیرات کی ایک اہم قسم تعزیر مالی ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مجرم پر الگ سے کوئی مالی جرمانہ عائد کیا جائے؛ تاکہ مالی دباؤ سے مجبور ہو کر مجرم اپنے جرم سے باز آجائے، موجودہ حالات میں جب کہ جرم سے روکنے کے لئے مالی جرمانہ کے علاوہ کوئی اور صورت ممکن یا مؤثر نہیں ہے تو مالی جرمانہ کی گنجائش ہے؛ البتہ اس میں عدل کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(ج) تعلیم وتربیت کے نظام کو درست رکھنے کے لئے بلا اجازت غیر حاضری یا کسی اور کوتاہی پر مناسب جرمانہ کیا جاسکتا ہے، خواہ اس کی یہ شکل اختیار کی جائے کہ جن طلباء کو مفت قیام وطعام کی سہولت دی گئی تھی، ان کی سہولت ختم کر کے ان سے فیس وصول کی جائے، یا جن سے فیس لی جاتی ہے، ان سے الگ سے جرمانہ کی رقم وصول کی جائے، یا کوئی اور مناسب ومؤثر شکل اختیار کی جائے؛ البتہ اس رقم کو رفاہی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

(د) تعلیمی اداروں کے علاوہ دیگر اداروں یا برادریوں اور پنچایتوں کے لئے نظم وضبط کو برقرار رکھنے اور اجتماعی مفادات کے تحفظ کے پیش نظر عدل وانصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے اور معتبر علماء وارباب افتاء کے مشورہ سے مالی جرمانہ عائد کرنے کی گنجائش ہے۔

(و) طلاق کے بارے میں پائی جانے والی افراط وتفریط اور خرابیوں کو قابو میں رکھنے کے لئے اگر بوقت عقد نکاح عاقدین باہمی رضامندی سے بے جا طلاق کی صورت پیش آنے پر مہر میں اضافہ کی شرط لگادیں تو اس کی گنجائش ہے۔

(ھ) جو شخص بے جا طریقہ پر اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاق دیدے اور اس میں شوہر کی طرف سے زیادتی ہو تو عورت کے مطالبہ پر دار القضاء یا محکمہ شرعیہ اس پر مناسب مالی جرمانہ عائد کرسکتا ہے اور ضروری ہے کہ اس رقم سے متاثرہ عورت کی مدد کی جائے۔

● ● ●

ماحی بدعت عالم ربانی
حضرت مولانا عبدالرحمٰن مظاہریؒ

خالد سیف اللہ رحمانی

حیدرآباد کے محلہ حیدر گوڑہ میں یہ حقیر محرم ۱۳۹۹ھ کے پہلے جمعہ سے بیان کی ذمہ داری ادا کررہا ہے، ماشاء اللہ اس مسجد میں پڑھے لکھے باشعور افراد کی بڑی تعداد ہوتی ہے، اور شہر کے دور دراز علاقوں سے بھی لوگ آتے ہیں، جمعہ کو آنے والوں میں ایک بزرگ حاجی محمد نعمت اللہ صاحب مرحوم بھی تھے، جن کی آپٹیکل کی دُکان عابد روڈ میں تھی اور پورے شہر میں مشہور تھی، وہ بڑے موحد اور شرک و بدعت سے متنفر شخص تھے، جمعہ کی نماز کے بعد کچھ دیر رُک کر جاتے اور مسائل وغیرہ بھی دریافت کیا کرتے، ایک دن ان کے ساتھ بزرگ شکل وصورت کے ایک صاحب تشریف لائے، کشادہ پیشانی، کتابی چہرہ، کھلا ہوا رنگ، اوسط قد وقامت، متوسط جسامت، سفید کرتا، پاجامہ اور ٹوپی، آنکھوں پر خوبصورت سی عینک، وجیہ شکل وصورت اور اس پر نفیس لباس اور باوقار انداز بہت متاثر کن تھا، اس روز میرے بیان کا موضوع یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی دُعائیں، اللہ تعالیٰ سے التجاء اور نیاز مندانہ سوال کا تو شاہکار ہیں ہی؛ لیکن بالواسطہ اس میں اللہ تعالیٰ کی توحید، کمال قدرت اور بڑے سے بڑے انسان کی خدا کے سامنے عجز وناتوانی کا اظہار بھی ہے، نماز کے بعد نعمت اللہ صاحب نے تعارف کرایا کہ آپ ہی ہیں حضرت مولانا عبدالرحمٰن مظاہریؒ، مولانا کے نام اور کام سے پہلے ہی سے واقفیت تھی، تعارف کی اور جہتوں کے علاوہ ایک اہم بات یہ تھی کہ انھوں نے کئی سال اس مسجد میں امامت وخطابت کا فریضہ بھی انجام دیا تھا، محلہ کے لوگ بھی ان سے واقف تھے، اور جو لوگ بدعت کے دلدادہ تھے، وہ ان سے کسی قدر ناراض بھی تھے اور یہ ناراضگی یقیناً مولانا کے نامۂ اعمال میں نیکیوں کا اضافہ ہے، میرے لئے یہ بات باعث مسرت ہے کہ انھوں نے میرے ٹوٹی پھوٹی گفتگو کی تحسین بھی کی اور نعمت اللہ صاحب کو تلقین بھی کی کہ وہ اسی مسجد میں جمعہ پڑھا کریں۔

یہ مولانا سے پہلی ملاقات تھی ، اس کے بعد بارہا ملاقات بھی ہوئی ، گاہے گاہے ان کے خطاب سے استفادہ کرنے کا بھی موقع ملا اور کبھی کبھی مسائل فقہیہ پر تبادلہ خیال بھی ہوا ، جہاں تک مجھے یاد ہے ، جب بھی ایسا ہوا ، رائے میں موافقت پائی گئی ، ۱۹۹۶ء کے بعد سے میرا کثرت سے جدہ کا سفر ہوا ، مولانا وہیں مقیم تھے اور ممکن نہ تھا کہ وہاں حاضری ہو اور ملاقات کی نوبت نہ آئے ، سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری پیش آئے ؛ اس لئے کبھی محبی فی اللہ مولانا محمد یوسف مفتاحی کے مدرسہ عبداللہ ابن عمرؓ میں اور کبھی محترم مولانا محمد بانعیم مظاہری کی مسجد رحمان میں مجلسیں جمتیں اور ہم کلامی و ہم طعامی کا موقع حاصل ہوتا۔

مولانا کی ولادت ۱۲ / ربیع الاول ۱۳۵۲ھ کو حیدرآباد کے قدیم محلہ یاقوت پورہ میں ہوئی ، آپ کے والد ماجد کا نام احمد شریف تھا ، آپ کا نام رحمان شریف رکھا گیا ، پھر حضرت مولانا ابرارالحق صاحبؒ کی ہدایت پر عبدالرحمٰن کر دیا گیا ، ابتدائی تعلیم اسکول میں ہوئی ، ساتویں کلاس پاس کیا تھا کہ ستمبر ۱۹۴۸ء میں پولیس ایکشن کا واقعہ پیش آ گیا ، اس لئے تعلیم کا یہ سلسلہ منقطع ہو گیا ، اللہ نے ان کو سلیم فطرت عطا کی تھی ؛ اس لئے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ انھیں دینی تعلیم ہی حاصل کرنی ہے ، حیدرآباد کے ایک صاحب تقویٰ و صاحب ورع بزرگ حضرت مولانا میر امام الدین صاحبؒ جو حلقۂ تھانوی سے مربوط تھے ، نے آپ کا حوصلہ بڑھایا اور اس راہ کے لئے خضر طریق کا کام کیا ، گھر والوں سے سفر کی اجازت نہیں ملی ، تو ۱۹۴۹ء میں بھاگ کر مدرسہ اشرف المدارس ہردوئی پہنچے اور مربی جلیل حضرت مولانا ابرارالحق صاحبؒ کے دامن شفقت سے وابستہ ہوئے ، مگر چند ہی دنوں میں پھر والد مرحوم پولیس کے ذریعہ جبر و دباؤ کے ساتھ حیدرآباد واپس لے آئے ، ابھی بھی گھر کے لوگوں کی طرف سے کہیں باہر جا کر تعلیم حاصل کرنے کی اجازت نہیں تھی ؛ چنانچہ ایک بار پھر بلا اجازت ہی سفر کر کے مولانا سید ظہورالحسن صاحبؒ استاذ مدرسہ مظاہر علوم کے پاس حاضر ہوئے ، انھوں نے قصبہ شاملی میں مولانا محمد اسلام صاحب کے مدرسہ میں داخل کرا دیا ، انھوں نے ہونہار شاگرد کی لیاقت دیکھ کر ابتدائی عربی کا پانچ سالہ نصاب تین سال میں مکمل کرا دیا ، پھر ۱۹۳۵ء میں جامعہ مظاہر علوم میں داخل ہوئے اور ۱۹۵۸ء میں فراغت پائی ، فراغت کے بعد صرف ڈیڑھ سال میں قرآن مجید حفظ کیا ، اللہ نے مزاج میں کچھ ایسی سعادت مندی اور بڑوں کے سامنے جھکاؤ کا جذبہ رکھا تھا کہ جہاں رہے ، اپنے اساتذہ کے محبوب بن کر رہے ، مظاہر علوم میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ سے استفادہ کیا اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے پڑھا بھی ، تربیت بھی پائی اور ہمیشہ ان کے خادم خاص بن کر رہے۔

اپنی عملی زندگی کا آغاز حیدرآباد کے قریبی شہر بھونگیر کی ایک مسجد میں امامت و خطابت سے کیا ، پھر یکم جون ۱۹۶۱ء کو ہندوستان کی تاریخی درسگاہ جامعہ نظامیہ حیدرآباد میں تقرر ہو گیا ، یہاں آپ نے ۱۶ / سال تدریس کی

خدمت انجام دی، حدیث کی اساسی کتابیں پڑھائی، حیدرآباد منتقل ہونے کے بعد تبلیغی مرکز جامع مسجد ملے پلی میں خطابت کی ذمہ داری بھی آپ سے متعلق ہوگئی اور جمعہ کے بیانات کو شہر میں بڑی پذیرائی حاصل ہوئی، جمعہ میں آنے والوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوگیا، اس کے علاوہ شہر میں قرآن مجید اور حدیث شریف کے عوامی دروس کا بھی سلسلہ جاری رہا، جس سے لوگوں کو کافی نفع ہوتا تھا، جامعہ نظامیہ کی تاسیس تو فضیلت جنگ مولانا شاہ انوار اللہ فاروقیؒ کے ہاتھوں عمل میں آئی، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حضرت مولانا انوار اللہ فاروقیؒ تینوں بزرگ حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے صحبت یافتہ اور اجازت یافتہ تھے، اس ہم مشربی کی بنیاد پر علماء دیوبند سے قریبی تعلق تھا، یہاں تک کہ بانیٔ جامعہ نے حضرت نانوتویؒ کے صاحبزادہ حضرت مولانا محمد احمد صاحبؒ کو جامعہ کا میر مجلس بنانے کا مشورہ دیا تھا، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی بھی یہاں آمد و رفت رہتی تھی اور حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ تو جامعہ نظامیہ کے جلسہ تقسیم اسناد کے مہمان خصوصی ہوا کرتے تھے؛ لیکن چوں کہ حیدرآباد میں ایک طویل عرصہ سے شیعوں کا بھی بڑا اثر رہا اور ۱۹۴۸ء سے پہلے حکومت میں بھی ان کا کافی عمل دخل تھا؛ اس لئے شہر میں عام طور پر بدعت کا غلبہ تھا، یہ فضاء آہستہ آہستہ جامعہ نظامیہ میں بھی قائم ہونے لگی، حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحبؒ ان لوگوں میں نہیں تھے، جو شریعت کے خلاف کسی بات پر مصالحت کر لیتے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جامعہ نظامیہ میں ایک متنازع شخصیت بنتے گئے، یہاں تک کہ انھوں نے احقاق حق کی قربان گاہ پر جامعہ نظامیہ کی خدمت کو قربان کر دیا اور ۱۴؍مئی ۱۹۷۱ء کو جامعہ نظامیہ سے الگ ہو گئے۔

مولانا کے دل و دماغ پر یہ فکر حاوی تھی کہ حیدرآباد سے کسی طرح شرک و بدعت کا ازالہ ہو؟ اس فکر نے ان کے دل کو بے قرار اور دماغ کو بے سکون کر رکھا تھا؛ چنانچہ آپ نے اس کے لئے دو اہم قدم اُٹھائے، پہلا کام 'مجلس علمیہ' کا قیام ہے، جس کی پہلی نشست ۱۹۷۳ء میں جامعہ عربیہ بھونگیر میں منعقد ہوئی، جس کے تاسیسی اجلاس میں حضرت مولانا سید اکبر صاحب دامت برکاتہم، حضرت مولانا عبدالعزیز صاحبؒ (سریا پیٹ)، حضرت مولانا محمد رضوان القاسمیؒ، حضرت مولانا سید اکبرالدین قاسمیؒ اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحبؒ (نرمٹہ) شریک تھے، اس مجلس کا بنیادی مقصد اہل سنت و جماعت کے حقیقی عقائد کو عام مسلمانوں تک پہنچانا اور اس کو تقویت پہنچانے کے لئے وقتاً فوقتاً اکابر دیوبند کو مدعو کرنا تھا، کوئی شبہ نہیں کہ مجلس علمیہ نے اس جہت سے بہت مفید کام کیا اور اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ صحیح الفکر علماء ایک پلیٹ فارم پر آگئے اور یہاں اکابر دیوبند کی آمد و رفت بڑھ گئی۔

دوسرا قدم انھوں نے 'مجلس اشاعت اسلام' کے قیام کا ۱۹۷۴ء میں اُٹھایا، جس کی تحریک حضرت مولانا ارشاد احمد صاحبؒ مبلغ دارالعلوم دیوبند کے ایک خطاب سے ہوئی، اس مجلس کا خاص مقصد نہی عن المنکر اور اس کے

ضمن میں بدعات وخرافات کا رد تھا، اسی مجلس کے تحت مولانا ارشاد صاحبؒ کے مشورہ سے رد بدعت کے مشہور اور منجانب اللہ مقبول خطیب حضرت مولانا پالن حقانیؒ کو دعوت دی گئی؛ چنانچہ ۱۹۷۳ء ہی میں مولانا پالن حقانی صاحب کا دو روزہ خطاب مکہ مسجد اور جامع مسجد سکندر آباد میں رکھا گیا، ان خطابات کو ایسی مقبولیت حاصل ہوئی کہ شاید ہی اس کے پہلے اور اس کے بعد شہر میں ایسے مقبول داعی ومبلغ اور خطیب ومقرر کو سنا گیا ہو، لگتا تھا کہ لوگوں کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب ہے، جو جلسہ گاہ کی طرف کشاں کشاں چلا آرہا ہے، پھر تو یہ سلسلہ ۱۹۸۸ء تک وقفہ وقفہ سے جاری رہا، اس کے دو اہم فائدے ہوئے، ایک یہ کہ کچھ لوگ جو بیچ بیچ میں تھے، علماء دیوبند سے بھی تعلق رکھتے تھے، اور مروجہ بدعات کو بھی بلا تکلف انجام دیتے تھے، یا اس میں شریک رہتے تھے، انھوں نے اپنے لئے ایک واضح راستہ اختیار کرلیا، اور ایک طرف ہوگئے، دوسرے: اہل سنت والجماعت کا حقیقی نقطۂ نظر (جس کے ترجمان علماء دیوبند ہیں) کو بے حد قوت ووقعت حاصل ہوگئی اور وہ دفاع سے نکل کر اقدام کے درجہ میں آگئے۔

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ایک بار مبلغ دارالعلوم حضرت مولانا ارشاد صاحبؒ تشریف لائے ہوئے تھے، مسجد ایک مینار نامپلی میں فجر کے وقت ان کا خطاب طے تھا، شہر میں موجود فضلاء دیوبند کی بڑی تعداد بشمول حضرت مولانا شریف حسین ترمذیؒ، حضرت مولانا محمد رضوان القاسمیؒ اور حضرت مولانا سید اکبر الدین قاسمیؒ خطاب میں شریک تھے، مولانا نے اس موقع پر فضلاء کو خطاب کرتے ہوئے سخت افسوس کا اظہار کیا کہ آپ لوگ دیوبند کی نسبت کو چھپاتے ہیں اور دارالعلوم سے تعلق ظاہر کرتے ہوئے گھبراتے ہیں اور بھی ڈھیر ساری باتیں کہیں، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس وقت فکر دیوبند کے حاملین کس قدر دبے ہوئے تھے، اس پس منظر میں دیکھا جائے تو مولاناؒ کی کاوشوں کی قدر وقیمت کا اندازہ ہوگا۔

۱۹۷۷ء میں مولانا حج بیت اللہ کے لئے گئے، حضرت مولانا علی میاںؒ کی سفارش اور سعودی حکومت کی اجازت سے جدہ میں مقیم ہوگئے، وہاں مسجد الہدیٰ میں آپ کی امامت وخطابت تھی اور قرآن وحدیث کے دروس کا بھی سلسلہ تھا، سعودی عرب کے خصوصی نظام کے تحت چوں کہ وہاں وعظ وتقریر کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں؛ اس لئے یہاں آپ کا زیادہ رُخ تصنیف وتالیف کی طرف ہوگیا، اور متعدد کتابیں آپ کے قلم سے منظر عام پر آئیں، ان میں سب سے اہم ہے: ''ہدایت کے چراغ''، جو دو جلدوں میں ۱۴۰۰ صفحات پر مشتمل ہے، یہ انبیاء کرام کے حالات پر ہے، آپ نے اہتمام کیا ہے کہ قصص وواقعات کے سلسلہ میں قرآن وحدیث میں جو کچھ آیا ہے، اسی کو لکھا جائے، غیر مستند باتوں سے بچا جائے، ہر واقعہ میں جو سبق آموز پہلو ہیں، ان پر بھی روشنی ڈالی جائے، غالباً اس میں آپ نے حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ کی قصص القرآن میں قصص کے ذیل میں مذکور ''بصائر وعبر'' کے عنوان کے تحت

آنے والے مضامین سے بھی استفادہ کیا ہے، بیان القرآن کے حاشیہ پر حضرت تھانویؒ کا رسالہ ''مسائل السلوک'' ہے، قرآنی تعلیمات کے عنوان سے آپ نے اس کی تشریح کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے فتاویٰ کو ''فرامین رسول'' کے نام سے جمع کیا ہے، قیامت میں پیش آنے والے جن واقعات کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، ان کو 'یوم عظیم' کے نام سے مرتب فرمایا ہے، اس کے علاوہ مختصر سیرتِ رسول، سیرت التابعین، امام اعظم ابوحنیفہؒ — حیات وکارنامے، منتخب دُعائیں، مولانا احمد رضا خاں کی مبتدعانہ فکر پر 'مولانا احمد رضا خان — حیات وکارنامے' سکرات سے تدفین تک پیش آنے والے فقہی مسائل پر ''آخری سفر'' اور اپنی خود گذشت '' کاروانِ حیات'' کے نام سے آپ کی تحریری یادگاریں ہیں، آپ کی خودنوشت کاروانِ حیات بہت دلچسپ ہے اور اس میں آپ کے متعدد اساتذہ اور اہم دینی شخصیتوں کا ذکر آیا ہے، زندگی کے آخری دنوں میں مستقل طور پر جدہ میں آپ کا قیام ہوگیا، وہیں ۳۰/جون ۲۰۱۹ء کو وفات ہوئی، رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔

مولانا کی زندگی سے ان کے اخلاف کو جو سبق ملتا ہے، وہ ہے: حق پر استقامت، اس راہ میں آنے والی ابتلاؤں اور آزمائشوں کو برداشت کرنا اور بدعات ومشرکانہ خیالات کے خلاف مقاومت، مولانا نے طالب علمی بہت ہی تنگدستی اور وبے سروسامانی میں گزاری، مگر طلب علم کے جذبۂ بیکراں نے کبھی حوصلہ و ہمت کو کمزور پڑنے نہیں دیا اور آخر وادیٔ علم کو طے کرکے ہی چھوڑا، پھر جامعہ نظامیہ میں ۱۶/سال حدیث کا درس دیا، ان دنوں بھی مخالفتوں ہی کا سامنا رہا اور ہر طرح سے تنگ کرنے کی کوشش کی گئی، پھر جب پوری قوت وجرأت کے ساتھ دعوتِ توحید کا علم اُٹھایا تو ہر چہار طرف سے مخالفتوں کا طوفان کھڑا ہوگیا، بیگانوں نے مخالفت وعداوت کے جو تیر برسائے وہ تو برسائے ہی، اپنوں نے بھی زخم پہنچانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی؛ لیکن مخالفت کی لہریں آتی تھیں اور اس کوہِ استقامت سے ٹکڑا کرنا کام ونامراد واپس ہوجاتی تھیں، بالآخر یہاں بدعت کی جو فضاء چھائی ہوئی تھی توحید کی کرنوں کے سامنے انھیں ہٹنا پڑا، حیدرآباد میں شرک وبدعت کے مقابلہ اور توحید کے عقیدۂ خالص کی نشر واشاعت کی جو بھی تاریخ لکھی جائے گی، مولانا کا نام اس میں سنہرے حرفوں کے ساتھ شامل ہوگا، اور آپ کے ذکر خیر کے بغیر وہ تاریخ ادُھوری ہوگی۔

• • •

حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ
ایک دقیق النظر محقق اور باکمال استاذ

خالد سیف اللہ رحمانی

اندرونی چاہت کی بناء پر انسان کے جذبۂ محبت کے عام طور پر تین مراکز ہوتے ہیں: والدین، مشائخ اور اساتذہ، والدین سے انسان کو فطری طور پر محبت ہوتی ہے، ماں باپ اچھے ہوں یا بُرے، انسان چاہتا ہے کہ خیر کے ساتھ ہی ان کا تذکرہ کرے اور سنے، اسی طرح اپنے شیخ کا انسان آنکھ بند کر کے احترام کرتا ہے، اس کی کمزوریوں کی بھی تاویل کرتا ہے اور بعض اوقات یہ عقیدت اندھی ہوتی ہے؛ اسی لئے شاعر نے کہا ہے :

بہ مئے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید

لیکن استاذ کا معاملہ ان دونوں سے مختلف ہوتا ہے، طالب علم کے مزاج میں تجسس ہوتا ہے، وہ ہر چیز کو ناقدانہ نظر سے دیکھتا ہے اور اکثر اوقات استاذ کے قول وفعل کو بھی اسی انداز پر پرکھتا ہے؛ کیوں کہ اس کو تعلیم ہی تحقیق وجستجو کی دی جاتی ہے؛ اس لئے اولاد کی زبان سے والدین کی تعریف یا مرید کی زبان وقلم سے شیخ کی تعریف کے مقابلہ شاگرد کا اپنے استاذ کی تعریف کرنا زیادہ اہم ہے، یہ ایک معتقد کی زبان سے تعریف نہیں ہوتی؛ بلکہ ذی شعور اور مرتبہ شناس ناقد کی طرف سے ہوتی ہے؛ اس لئے یہ تعریف حقیقت سے زیادہ قریب ہوتی ہے؛ اسی لئے اپنے شیخ کی تعریف کرنے والے؛ بلکہ تعریف میں مبالغہ کرنے والے ڈھیروں لوگ مل جائیں گے؛ لیکن ایسے اساتذہ کم ملیں گے، جو اپنے شاگردوں کی غیر معمولی محبت وعقیدت کا مرکز ہوں، اور اگر کوئی استاذ ایسا ہو جس کو اس کے شاگرد ٹوٹ کر چاہتے ہوں اور اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں تو سمجھنا چاہئے کہ وہ واقعی ایک باکمال انسان، باصلاحیت عالم، باکردار مربی اور کامل درجہ کا استاذ ہے۔

ماضی قریب میں مدارس کی دنیا کی دو ایسی شخصیتیں رخصت ہوگئیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے شاگردوں کے درمیان بے حد مقبولیت عطا فرمائی تھی، ایک: حضرت مولانا محمد یونس جونپوریؒ (سابق شیخ الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارنپور)، کچھ عرصہ پہلے ان کی وفات ہوئی ہے، دوسرے: حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ (سابق شیخ

الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم دیوبند)، جو ابھی چند دنوں پہلے اس دنیائے فانی سے رخصت ہوئے ہیں، مفتی سعید صاحبؒ سے بھی ان کے شاگرد ٹوٹ کر محبت کرتے تھے، جس قدر اظہارِ محبت مفتی صاحبؒ کے سامنے ہوتا تھا، اسی قدر یا اس سے بڑھ کر غائبانہ بھی ان کا ذکر خیر ہوتا تھا؛ بلکہ بعض دفعہ اس میں مبالغہ بھی ہوجاتا تھا، اور وہ یہ کہ از راہ عقیدت علم وتحقیق کی مجلس میں بھی ان کی رائے اس طرح پیش کرتے تھے کہ گویا اس کے بعد کچھ سوچنے اور کہنے کی گنجائش نہیں ہے، درس گاہ میں صورت حال یہ تھی کہ بہت سے اساتذہ کو طلبہ کی غیر حاضری کا شکوہ رہتا تھا؛ لیکن مفتی صاحب کے درس میں غافل اور غائب دماغ قسم کے طلبہ بھی اپنی خواہش اور رضامندی سے موجود رہتے تھے، یہ مقبولیت اور پذیرائی ہی ان کے علمی کمال اور اخلاقی بلندی کی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف خصوصیات سے نوازا تھا، ان کی نمایاں خصوصیات میں سے یہ ہے کہ وہ سلف صالحین کی طرح تدریس کو ایک عبادت کی طرح انجام دیا کرتے تھے: غیر حاضری سے گریز، اوقات کی پابندی، بار بار پڑھائی ہوئی کتابوں کے لئے بھی مطالعہ کا اہتمام اور ایک ایک طالب علم کو اپنی بات سمجھانے کی آخری درجہ کوشش، درس دیتے ہوئے جماعت کے ممتاز اور فہیم طلبہ کی استعداد کو سامنے رکھنے کے بجائے کمزور ترین طلبہ کو سامنے رکھ کر تفہیم، ان خصوصیات نے ان کے درس کو بے حد مقبول بنا دیا تھا، ان کے شاگردوں کی گفتگو سے بھی اندازہ ہوا اور گاہے گاہے ان کی درسی شروح کو دیکھ کر بھی، کہ وہ فن کی تفہیم اور حلِ عبارت پر بڑی توجہ دیتے تھے، بعض اساتذہ کی درسی تقریر تو بہت لمبی ہوتی ہے؛ بلکہ بعض مسائل میں ان کی درازنفسی سننے والوں کے لئے اکتاہٹ کا سبب بن جاتی ہے؛ مگر جس عبارت کو سمجھنے میں طالب علم کو دِقّت ہوتی ہے یا جس اشکال کا جواب مطلوب ہوتا ہے، وہاں اتنی سرسری گفتگو ہوتی ہے کہ طالب علم کے سامنے عبارت حل نہیں ہو پاتی، اور بعض دفعہ تقریر کی مثال اس پھل کی ہوجاتی ہے، جس میں چھلکا زیادہ ہوتا ہے اور مغز کم، یہ کمی صرف مدرسین ہی کے یہاں نہیں ہوتی، بعض شارحین کے یہاں بھی پائی جاتی ہے، راقم الحروف کے تجربہ کے مطابق ماضی قریب کے اہل علم میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ کی عربی شروح اور اُردو درسی تقریروں میں بھی طول کلام سے بچنے کا، مشکل عبارتوں کو حل کرنے کا اور درس کے دوران پیش آنے والے اشکالات کو دفع کرنے کا بڑا اہتمام ہوتا تھا، مفتی صاحبؒ کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس خصوصیت سے نوازا تھا، انھیں ان مواقع کا خوب ادراک تھا، جہاں پڑھنے پڑھانے والوں کو رکاوٹ پیش آتی اور کھٹک پیدا ہوتی ہے۔

چوں کہ وہ ایک پختہ کار مدرس تھے اور تعلیم وتربیت ہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا؛ اس لئے انھوں نے تصنیف وتالیف کے کام میں بھی درسیات کی شروح پر زیادہ توجہ دی اور اس میدان میں ان کی کتابوں کو غیر معمولی قبولیت

حاصل ہوئی، بالخصوص بخاری اور ترمذی کے دروس، کہ یہ ایک درسی تقریر بھی ہے اور مرتب تحریر بھی، بہت سی شروح کے ہوتے ہوئے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا، طالب علم ؛ بلکہ مدرس کو بھی جو باتیں مطلوب ہوسکتی ہیں، وہ سب اِن کتابوں میں اور ان کی دوسری درسی شروح میں موجود ہیں، متن کی تصحیح، اس پر اعراب، مفردات کی تشریح، ایسا ترجمہ جو عام فہم بھی ہو اور الفاظ سے آزاد بھی نہ ہو، حسبِ ضرورت رجال پر کلام، عنوان کا جو اصل مقصد ہے، یا جو مسئلہ اس باب میں زیر بحث ہے، اس کی جچی تلی وضاحت، نہ ضرورت سے زیادہ تفصیل اور نہ اتنا اختصار کہ اغلاق کے درجہ کو پہنچ جائے، مفتی صاحبؒ کی درسیات کی یہ خدمت ہمیشہ یاد رکھی جائے گی اور اساتذہ وطلبہ کے لئے مشعل راہ بنی رہے گی، انھوں نے بخاری، ترمذی، الفوز الکبیر، نخبۃ الفکر، تہذیب المنطق اور شرح عقود رسم المفتی وغیرہ کی شرح تو مرتب کی ہی ہے، اس کے علاوہ عربی جماعت کے مبتدی طلبہ کے لئے نحو وصرف، منطق وفلسفہ اور اہم آیات واحادیث کے لئے محفوظات وغیرہ بھی مرتب کی ہیں، یعنی نصابی کتابیں بھی مرتب کی ہیں اور نصابی کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔

سبق ہو یا شرح یا کسی اور موضوع پر تصنیف، انھوں نے نقل وروایت پر اکتفاء نہیں کیا؛ بلکہ عمیق نگاہ سے اسے پڑھا اور اس کے حسن وقبح کو پرکھا ہے، اور مصنف کے پورے احترام اور سلیقہ کے ساتھ اس کا اظہار بھی کیا ہے؛ اسی لئے ان کی شروح میں بہت سی جگہ مصنف کے تسامحات کو بھی واضح کیا گیا ہے، اور جو کچھ لکھا گیا ہے، دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے، یہی اہل علم کی شان ہے اور سلف صالحین کے تشریحی لٹریچر میں ہمیں قدم قدم پر یہ اُسلوب ملتا ہے۔

ایک اچھے استاذ کے لئے چار باتیں ضروری ہیں: جذبۂ محنت، قوت حفظ، تفہیم کی صلاحیت اور اپنے طلبہ کے ساتھ شفقت، یہ چاروں باتیں ان کے اندر وافر درجہ میں موجود تھیں، میں نے سنا کہ وہ زمانۂ طالب علمی ہی سے بڑی محنتی تھے، میں جس وقت دار العلوم میں طالب علم تھا، اس سے غالباً دو سال پہلے ان کی تقرری ہوئی تھی اور ششم عربی تک کی کتابیں ان سے متعلق تھیں؛ لیکن اس وقت بھی ان کا مطالعہ، کتابوں سے مراجعت اور محنت قابل دید تھی، اور حدیث کی اونچی کتابیں پڑھانے والے اساتذہ سے کم نہیں تھی، حافظہ بھی اللہ نے غضب کا دیا تھا، مجھے اس کا تجربہ اسلامی فقہ اکیڈمی کے بعض سیمیناروں میں ہوا، جس میں وہ شروع میں پابندی سے شریک ہوتے تھے، بعد میں تدریسی مصروفیات بڑھ جانے کی وجہ سے شرکت کم ہو پاتی تھی، بحث میں بھی خوب حصہ لیتے تھے، کئی دفعہ کسی اُصول کی توضیح کی ضرورت محسوس ہوئی تو حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے ان ہی سے اس کی وضاحت کے لئے التماس فرمایا، اور مفتی صاحبؒ نے بروقت اور بلا تاخیر حسامی اور نور الانوار وغیرہ کے حوالہ سے اس کی ایسی تشفی بخش وضاحت کی کہ گویا آج ہی اِن اسباق کو پڑھایا ہو، اس موقع پر قاضی صاحبؒ بھی ان کو بہت داد دیتے تھے۔

تفہیم کی صلاحیت کا تو جواب نہیں تھا، مشکل سے مشکل مسئلہ کو بھی کمزور سے کمزور طالب علم کو سمجھا دیتے تھے، ان کے شاگردوں کا بھی یہ احساس ہے اور اس کا اندازہ ان کی درسی شروح سے بھی ہوتا ہے، ذہین اور باصلاحیت طلبہ کو مضمون سمجھا دینا کمال نہیں ہے، اصل کمال تو غبی طلبہ کو سمجھانا ہے، راقم الحروف نے بعض علمی مذکرات میں دیکھا کہ انھوں نے مسائل کی اس طرح تشریح کی کہ علماء ہی نہیں جدید تعلیم یافتہ حضرات بھی مضمون کو اچھی طرح سمجھ گئے، ان کے درس کی مقبولیت کا اصل راز اُن کی قوت تفہیم ہی تھی؛ حالاں کہ ایک طرح سے ان کی مادری زبان اُردو نہیں تھی اور میرے علم کے مطابق انھوں نے کبھی اُردو شعر وادب کو اپنا موضوع نہیں بنایا، پھر بھی ان کی قوت تفہیم ایک نمونہ تھی، اور درس کے تمام نکات نہایت مرتب ہوا کرتے تھے، کسی بات کو سمجھنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ سامعین میں ذہنی نشاط ہو؛ چنانچہ وہ نشاط پیدا کرنے کا گُر بھی جانتے تھے، اور اس کے لئے سنجیدہ گفتگو کے درمیان موقع بہ موقع مختصر لطیفے بھی نقل کرتے تھے، جس سے مجلس زعفران زار ہو جاتی تھی، درس گاہ میں تو یہ کرتے ہی ہوں گے؛ لیکن علماء اور خواص کی مجالس میں بھی اس پہلو کا لحاظ ہوتا تھا، یہ ایک ماہر اور مزاج شناس استاذ کا کمال ہوتا ہے کہ وہ طلبہ اور سامعین میں دلچسپی برقرار رکھے۔

وہ اپنے شاگردوں کو اپنی اولاد کی طرح چاہتے تھے، اور اس میں کسی علاقہ اور خاندان کا امتیاز نہیں تھا؛ بلکہ صلاحیت اور صالحیت معیار ہوتا تھا، وہ نہ صرف تعلیم کے دوران ان کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرتے تھے؛ بلکہ فارغ ہونے والے باصلاحیت طلبہ کو مناسب جگہ رکھوانے کے لئے بھی کوشاں ہوتے تھے، اگر ان کی کوئی چیز شائع ہوتی تو اس کی حوصلہ افزائی کرتے اور خوشدلی کے ساتھ اپنی تائیدی وتوصیفی تحریر لکھتے، عدیم الفرصتی کے باوجود ان کے مسودہ کو پڑھتے اور ضروری اصلاحات وترمیمات کی جانب متوجہ کرتے، واقعہ ہے کہ ان کی ذات مدارس کے اساتذہ کے لئے شاگردوں کے ساتھ شفقت اور لگاؤ کے پہلو سے بھی ایک نمونہ ہے، اب تو سرکاری اداروں کی طرح دینی مدارس کے خدام بھی پیشہ وارانہ انداز میں کام کر رہے ہیں، اور استاذ وطالب علم کا رابطہ اُس بے غرض محبت وشفقت سے خالی ہوتا جا رہا ہے، جو مدارس کا طرۂ امتیاز تھا۔

اللہ نے ان کے وقت میں بڑی برکت دی تھی، جہاں ہزاروں شاگردوں نے ان سے فیض پایا اور وہ اگلی نسلوں تک اس کو پہنچانے میں لگے ہوئے ہیں، جو یقیناً مفتی صاحبؒ کے لئے صدقہ جاریہ ہیں، وہیں انھوں نے تصنیف وتالیف کا بھی ڈھیر سارا کام انجام دیا، مفتی صاحبؒ کی وفات کے بعد ان کی تصنیفات کی جو فہرست آئی ہے، وہ چھیالیس کتابوں پر مشتمل ہے؛ لیکن ان میں سے متعدد کتابیں کئی کئی جلدوں میں ہیں، جیسے: تفسیر ہدایت القرآن، تحفۃ القاری، تحفۃ الالمعی، رحمۃ اللہ الواسعۃ وغیرہ، اگر ہر جلد کو الگ الگ شمار کیا جائے تو میرا اندازہ ہے کہ یہ تعداد سو (۱۰۰)

تک پہنچ جائے گی، اس میں ان کی محنت اور ذہانت کے علاوہ بڑا دخل کام میں تسلسل کا تھا، وہ ایسے مسافر تھے جس کو منزل پر پہنچ کر چند لمحات بھی آرام کرنا گوارہ نہیں تھا، وہ جب بھی کسی علمی کام سے فارغ ہوتے تو اگلا کام ان کے سامنے ہوتا۔

غالباً اپنی کسی کتاب کے شروع میں انھوں نے عنوان قائم کیا ہے: ''اس کے بعد کیا؟'' (ہوسکتا ہے الفاظ میں کچھ فرق ہو) اس میں یہی بات لکھی ہے کہ اس کام کے بعد وہ اب کیا کام کریں گے؟ اس تسلسل کی وجہ سے ان کے کاموں میں بڑی برکت ہوئی؛ حالاں کہ وہ تدریس کے ساتھ ساتھ ملک و بیرون ملک کے اسفار بھی کیا کرتے تھے، امریکہ، برطانیہ، کناڈا اور مختلف بیرونی ملکوں میں ان کا طویل قیام ہوتا تھا اور علمی مجلسیں ہوا کرتی تھیں، جو تحریری شکل میں مرتب ہو چکی ہیں، ان کاموں کے ساتھ ساتھ اس درجہ پابندی اور اہتمام سے تصنیف وتالیف کی خدمت انجام دینا معمولی بات نہیں ہے، اور یقیناً یہ وقت کی حفاظت اور کاموں میں تسلسل کی برکت ہے۔

ان کی تالیفات میں ''حجۃ اللہ البالغہ'' کی شرح ''رحمۃ اللہ الواسعۃ'' خاص اہمیت کی حامل ہے، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی شخصیت ہشت پہلو تھی، حدیث سے ان کا جو عشق تھا، وہ تو ظاہر ہی ہے؛ لیکن علم کلام، تصوف اور اُصولِ فقہ میں بھی ان کا پایہ بہت بلند تھا اور جس زمانہ مین ہندوستان میں مسجع اور قافیہ بند عربی لکھنے کا رواج تھا، اس زمانہ میں انھوں نے متقدمین کی طرح سلیس اور رواں زبان میں قلم اُٹھایا اور ایسے موضوعات پر گفتگو کی جو اس وقت کے ماحول میں نامانوس تھے، اس طرح ''حجۃ اللہ البالغۃ'' جیسی کتاب ان کے قلم سے منصۂ شہود پر آئی، جو اسلامی کتب خانہ کی چند گنی چنی کتابوں میں ایک ہے، اس کتاب میں احکام شریعت کے مصالح وحِکم کو بیان کرتے ہوئے، کلام، تصوف اور فلسفہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی گئی ہیں اور اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے حسب ضرورت ان کے بعض افکار وتصورات بھی ذکر کئے گئے ہیں، جن کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے، نیز شاہ صاحبؒ مجتہدانہ شان رکھتے تھے؛ اس لئے ان کے یہاں بعض تفردات بھی ہیں، اس بناء پر ''حجۃ اللہ'' کو سمجھنا اور اس سے بڑھ کر سمجھانا اور پڑھانا بجا طور پر دشوار سمجھا جاتا تھا، پہلے کے لوگوں میں مولانا عبید اللہ سندھیؒ کو حجۃ اللہ کا رمز شناس تصور کیا جاتا تھا، دیوبند میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کا درس اس سلسلہ میں مشہور تھا، جو کتاب کے بعض ابواب ہی کا ہو پاتا تھا، مفتی سعید صاحبؒ نے اس کتاب کی شرح لکھ کر ایک بڑے خلاء کو پُر کیا اور اس کو مدارس کے حلقہ کے لئے عمومی طور پر قابلِ استفادہ بنا دیا، مفتی صاحبؒ نے اس کتاب میں صرف ترجمہ اور تشریح ہی نہیں کی ہے؛ بلکہ کتاب کے متن کی بھی بڑی تحقیق کے ساتھ تصحیح کی ہے، انھوں نے اس کے لئے مختلف جگہوں سے کتاب کے قلمی نسخے حاصل کئے اور گہرائی کے ساتھ اس کے مقارنہ کا کام کیا، اگر میں کہوں کہ یہ کتاب بعض جہتوں سے مفتی

صاحبؒ کی فکری افتاد سے ہم آہنگ نہیں تھی تو بے جا نہیں ہوگا، شاہ ولی اللہ صاحبؒ کو چوں کہ ایسے لوگوں سے سابقہ پیش آیا جو تقلید کے معاملہ میں سخت غلو کا شکار تھے، اور بعض بدعت میں گرفتار تھے، نیز شاہ صاحبؒ نے پہلے ہندوستان کے اہل علم سے کسب فیض کیا، پھر حرمین شریفین میں دوسرے مذاہب فقہ کے اساتذہ کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہہ کیا، اس نے ان کے اندر نہ صرف اعتدال؛ بلکہ ان کے معاصر اہل علم کے مقابلہ کافی توسع پیدا کر دیا تھا، وہ اجتہادی شان رکھتے تھے اور فقہی مسائل میں مختلف مذاہب کو ترجیح دیتے تھے، دوسری طرف مفتی صاحبؒ کے اندر فقہ حنفی پر بہت زیادہ تصلب تھا، اِس اختلاف ذوق کے باوجود انھوں نے حجۃ اللہ میں آنے والے اختلافی مسائل اور شاہ صاحبؒ کی ترجیحات کو پورے انصاف واعتدال کے ساتھ پیش کیا ہے، بہر حال یہ مفتی صاحبؒ کا بڑا علمی کارنامہ اور اہل علم پر نا قابل فراموش احسان ہے۔

مفتی صاحبؒ کی ایک نمایاں خصوصیت مسائل فقہیہ میں فقہ حنفی کے مفتی بہ اقوال پر جماؤ ہے، جس کا اظہار ان کے خطبات، مجالس اور دروس میں ہوتا رہتا تھا؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بہت سے مسائل خاص کر جدید مسائل مین وہ اپنی ایک الگ رائے بھی رکھتے تھے، جس میں موجودہ دور کے مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی تھی، راقم الحروف نے اکیڈمی کے فقہی سیمیناروں اور ادارہ مباحث فقہیہ کے فقہی اجتماعات میں بارہا اسے دیکھا ہے، فتاویٰ دارالعلوم کی تعلیقات اور ان کی علمی مجالس میں بھی اس کی جھلک موجود ہے، میڈیکل انشورنس اور سادات کے لئے زکوٰۃ وغیرہ جیسے مسائل اس کی مثال ہیں، بعض مسائل میں مجھے ان کے نقطۂ نظر سے اختلاف ہوتا تھا، اور مجلس میں یا تنہائی میں اس پر گفتگو ہوتی تھی تو وہ بہت فراخدلی سے مخالف نقطۂ نظر کو سنتے تھے، مفتی صاحبؒ کی یہ بات بھی قابل تعریف ہے کہ ان کے قال وحال میں یکسانیت تھی، جیسے وہ ڈیجیٹل تصویر کو حرام سمجھتے تھے، پوری قوت کے ساتھ اسے بیان بھی کرتے تھے، جلسوں میں اس کی خلاف ورزی پر نا گواری کا اظہار بھی کرتے تھے، اور خود بھی اس پر سختی سے عمل کرتے تھے، اگر کسی شخص نے چھپ چھپا کر ان کی فوٹو لے لی تو ان کا غصہ اُبل پڑتا تھا، یہ اچھی بات ہے کہ آدمی جس بات کو درست سمجھے، اس پر جما رہے، اس کے قول وفعل میں تضاد نہ ہو جیسا بہت سی جگہ دیکھنے میں آتا ہے۔

البتہ یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بھی صاحب علم کی بات حرف آخر نہیں ہوتی، اور اکثر وسیع المطالعہ شخصیات کے یہاں بعض تفردات بھی ہوتے ہیں، یہ اس کی فکری وعلمی اور مطالعاتی ارتقاء کی دلیل ہوتی ہے، ہندوستان میں دو ایسی شخصیتیں گزری ہیں، جو بڑی ہی صاحب فضل وکمال تھیں، حدیث وفقہ دونوں میں ان کا پایہ بہت بلند تھا، ان کی بہت سی رائیں عام علماء کی آراء سے مختلف تھیں، ایک: مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، دوسرے: حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھنویؒ، اللہ نے ان بزرگوں کو ایسا اخاذ ذہن دیا تھا کہ اس کی مثال صدیوں میں پیدا ہوتی ہے، ان

کے یہاں بکثرت اس کی مثال ملتی ہے، مفتی صاحب کی بعض آراء بھی ایسی تھیں، جن سے بہت سے اہل علم کو اختلاف رہا ہے، مثلاً: ایک اُصولی بحث ''حجیت حدیث'' سے متعلق ہے، مفتی صاحبؒ ایک خاص گروہ کے طرز استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے کہتے تھے کہ سنت حجت ہے نہ کہ حدیث، انھوں نے اس کی جس طرح تشریح کی ہے، وہ بڑی حد تک قابل قبول ہے؛ لیکن اس حقیر کی رائے میں یہ تعبیر منکرین حدیث کو فائدہ پہنچا سکتی ہے؛ اس لئے یہ کم درجہ کے نقصان سے بچنے کے لئے بڑے نقصان کا پیش خیمہ ہوسکتا ہے، آج کل ان کے تلامذہ بھی اس پر بہت زور دیتے ہیں، میرا خیال ہے کہ اصطلاحات کی بڑی اہمیت ہے، بعض دفعہ اس سے مفاہیم بدل جاتے ہیں، بعض دفعہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، اور بعض دفعہ فاسد افکار کے حامل لوگ اس کا فائدہ اُٹھا لیتے ہیں۔

اسی طرح ایک موقع پر جلسۂ تعزیت کے سلسلے میں مفتی صاحب نے اتنی شدت اختیار کر لی، جو ہمارے قدیم بزرگوں کی روایت کے خلاف ہے اور جس میں ایک طرح کے غلو کا احساس ہوتا ہے، مجھے اس سے اتفاق ہے کہ مفتی صاحب اپنی نیت میں مخلص تھے اور ان کا مقصد بدعت کے دروازہ کو بند کرنا ہے، اور بزرگوں کے سلسلے میں پیدا ہونے والے غلو کو روکنا ہوگا؛ لیکن اس کی اصلاح کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ لوگوں سے کہا جائے کہ وہ ایسے پروگراموں کو ''جلسۂ تعزیت'' کے بجائے متوفی کے محاسن وخدمات کے تذکرہ کا عنوان دیں؛ لیکن سرے سے اس کو ناجائز قرار دینا یا اس کو دیوبندیت کے مغائر قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا، دیوبند ایک بحر ناپیدا کنار ہے، ایسی صورت میں دارالعلوم کے بانیان اور اس کے سرپرستان کے علاوہ دیوبند کا ہر عالم یا مہتمم یا شیخ الحدیث یا استاذ کی رائے کو فکرِ دیوبند کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ خود اکابر دیوبند کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف آراء موجود ہے، اور اختلاف رائے علم اور زندگی کی علامت ہوتی ہے۔

اسی طرح ''ما لا یدرک کله لا یترک کله'' کے تحت موجودہ دور کے اہل علم نے اسلامک بینکنگ کا نظام مرتب کیا ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صدفی صد شریعت اسلامی کے مطابق ہے، اور یہ کہنا اس سے بھی زیادہ غلط ہوگا کہ یہ نظام مکمل طور پر فقہ حنفی سے مستنبط ہے؛ لیکن ہمیں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ جہاں مسلمان خود کسی نظام کو بنانے کے موقف میں ہوں، وہاں ان پر واجب ہے کہ اس نظام کو واجبات ومستحبات اور محرمات ومکروہات کی مکمل رعایت کے ساتھ مرتب کریں؛ لیکن جہاں ہم ایک نظام کا حصہ بننے پر مجبور ہوں اور خود اپنا نظام بنانے پر قادر نہیں ہوں، وہاں ہم اس بات کے مکلف ہیں کہ شریعت سے قریب تر طرز عمل کو اختیار کریں جس کا اشارہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''اطیعوا ما استطعتم''میں موجود ہے، اور موجودہ حالات یہ ہیں کہ غیر مسلم ممالک ہی نہیں مسلم ممالک میں بھی نظام معیشت مسلمانوں کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور اقتصادی نظام کو کچھ ایسے عالمی اداروں

کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے کہ آپ ان کے ساتھ مل کر کام کرنے پر مجبور ہیں، ان حالات میں اسلامی فائنانس کے ماہرین نے جو کوششیں کی ہیں، وہ یقیناً قابل ستائش ہیں، ان کو یکسر مسترد کر دینا لوگوں کے لئے کھلے طور پر سود میں مبتلاء ہونے کا راستہ کھول دے گا، اور یہ تصور پیدا ہوگا کہ قانون شریعت موجودہ دور کا ساتھ نہیں دے سکتا، والعیاذ باللہ، لوگوں کے لئے شریعت قابل عمل ہو، اور لوگ اس کو بوجھ نہ سمجھنے لگیں؛ اسی لئے فقہاء نے ''باب حیل'' کھولا، جس کو بعض ناسمجھوں نے ہدف طعن بنا دیا۔

اس طرح کے بعض اور مسائل بھی ہیں، جن میں مفتی صاحبؒ ایک الگ رائے رکھتے تھے اور یقیناً ان کے علم اور مطالعہ کے اعتبار سے انھیں اس کا حق تھا؛ تاہم ایسے مسائل میں ظاہر ہے کہ اتفاق رائے ضروری نہیں ہوتا، اس میں اہل علم کے لئے سبق ہے کہ ہر صاحب علم میں اپنے نقطۂ نظر کے اظہار کی اور جس رائے کو درست نہ سمجھتا ہو، بہ وقت ضرورت اس کو پیش کرنے کی جرأت ہونی چاہئے یہی سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

اللہ تعالیٰ نے ان کو شروع سے اپنے دین کی خدمت کے لئے منتخب فرمایا تھا، وہ ۱۹۴۰ء میں گجرات کے علاقہ پالن پور میں پیدا ہوئے، ابتدائی کتب کی تعلیم کے بعد انھوں نے متوسطات کی تعلیم جامعہ مظاہر علوم سہارن پور میں حاصل کی، ۱۳۸۲ھ میں دارالعلوم دیوبند سے دورۂ حدیث کی تکمیل کی اور حضرت مولانا فخر الدین احمد صاحبؒ سے بخاری شریف پڑھی، دورہ سے فراغت کے بعد حضرت مولانا مفتی سید مہدی حسن شاہ جہاں پوریؒ سے افتاء کی تربیت پائی، استاذ الاساتذہ علامہ ابراہیم بلیاویؒ، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ، حضرت مولانا فخر الحسن مرادآبادیؒ، حضرت مولانا بشیر احمد خان صاحبؒ اور حضرت مولانا محمد ظہور صاحبؒ وغیرہ جیسے باکمال اساتذہ سے احادیث کی کتابیں پڑھیں، اسی زمانہ میں جامعہ ازہر مصر کی طرف سے شیخ محمود عبدالوہاب مصریؒ دارالعلوم میں مبعوث تھے، ان سے حفظ کیا، قرأت کی مشق کی اور عربی زبان میں خصوصی استفادہ کیا۔

سلسلۂ تعلیم مکمل کرنے کے بعد دارالعلوم دیوبند میں معین مفتی رکھے گئے؛ حالاں کہ اس زمانہ مین معین مفتی کا تقرر نہیں کیا جاتا تھا، پھر علامہ بلیاویؒ کی وساطت سے دارالعلوم اشرفیہ راندیر میں تدریس سے متعلق ہوئے اور نو (۹) سال خدمت انجام دی، ۱۳۹۳ھ میں دارالعلوم دیوبند میں مدرس مقرر ہوئے، دارالعلوم میں آپ کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع رہا ہے، بحیثیت صدر مدرس و شیخ الحدیث تو آپ نے خدمات انجام دی ہی ہیں، اس کے علاوہ مجلس ختم نبوت کے آپ مستقل ذمہ دار تھے اور کئی بار دارالافتاء کی نگرانی بھی آپ کے سپرد کی گئی۔

یہ حقیر جس وقت دورۂ حدیث کا طالب علم تھا، اس وقت ان سے کافی سینئر اساتذہ پہلے سے موجود تھے، دورہ کے اسباق ان ہی حضرات کے ذمہ تھے، آپ کے ذمہ غالباً ششم عربی تک کے اسباق تھے؛ لیکن اس وقت بھی طلبہ

کے پسندیدہ اور مقبول اساتذہ میں تھے، دارالعلوم میں راقم الحروف کا اسی قدر تعلق تھا کہ وہ کبھی کبھی مسجد میں حضرت نانوتویؒ کی بعض کتابوں کا درس دیا کرتے تھے، جس میں طلبہ اپنے ذوق سے شریک ہوتے تھے، شرکاء کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں ہوتی تھی، گزرتے ہوئے وہاں مفتی صاحبؒ کو دیکھنے یا ان کے دو چار کلمات سننے کا موقع ملتا تھا؛ لیکن جب اسلامی فقہ اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا اور اس کا سیمینار شروع ہوا، تو شروع کے سیمیناروں میں مفتی صاحبؒ اکثر شریک ہوتے تھے اور بحث میں حصہ بھی لیتے تھے، قاضی صاحبؒ کو ''شیخ'' کہتے تھے اور ان کے ساتھ بڑے احترام سے پیش آتے تھے؛ چوں کہ دونوں پان کے عادی تھے؛ اس لئے دونوں ایک دوسرے کے ''حق ہم سائیگی'' کا خوب لحاظ کرتے تھے، ان مواقع پر مفتی صاحبؒ سے قریبی ملاقاتوں کا موقع ملا، اور ان کے تواضع وخوش اخلاقی کا دل پر گہرا نقش مرتب ہوا، اکیڈمی کا چوتھا فقہی سیمینار دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں ہوا، اس وقت وہاں ڈھنگ کی عمارتیں نہیں تھیں، مہمانوں کو بھی از بسطاس شیٹ کے کمروں میں ٹھہرایا گیا تھا، کچھ خاص مہمانوں کے لئے مدرسہ کے احاطہ سے باہر ہوٹل یا بعض اہل ثروت حضرات کے اچھے مکانات میں انتظام کیا گیا، ان ہی خواص میں مفتی صاحبؒ کا نام بھی شامل تھا؛ لیکن انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا اور ان کے ایک شاگرد مولانا عبدالقدوس قاسمی —— جو مدرسہ میں استاذ تھے —— کے کمرہ میں رہنے کو ترجیح دی اور بہت خوشدلی کے ساتھ وہیں رہے۔

جب بھی ملاقات ہوتی، بہت ہی تپاک سے ملتے اور گرمجوشی سے معانقہ کرتے، میں بھی جب دیوبند جاتا تو جن بزرگوں سے ملاقات کے لئے حاضر ہوتا، ان میں مفتی صاحبؒ بھی تھے، ایک بار دولت خانہ پر پہنچا، ارادہ تھا کہ مختصر ملاقات کر کے نکل جاؤں گا، ادھر چائے آئی اور اُدھر کتاب لینے کے لئے دورہ کے کوئی طالب علم پہنچے، میں نے وقت کی نزاکت کا خیال کرتے ہوئے چاہا کہ مصافحہ پر اکتفا کر کے نکل جاؤں اور عرض کیا کہ آپ کے سبق کا وقت ہو گیا ہے، اس کا اندازہ نہیں تھا؛ اس لئے اجازت چاہتا ہوں، کہنے لگے: نہیں، آپ بیٹھیں، بہت دنوں پر ملاقات ہوئی ہے، باتیں کروں گا، سبق تو روز ہوتا ہے، آپ سے ملاقات تو روز ہوتی نہیں ہے، یقیناً یہ ان کی اعلیٰ ظرفی کی بات ہے!

دیوبند میں جب آخری دفعہ ملاقات ہوئی تو عصر بعد کا وقت تھا، طلبہ بیٹھے ہوئے تھے، ایک کرسی پر مفتی صاحبؒ تشریف فرما تھے، میرے لئے بھی کرسی منگوائی، پھر دریافت کیا کہ آپ روزانہ کتنے صفحات لکھ لیتے ہیں؟ میں نے عرض کیا: کبھی اس پہلو سے دیکھنے کا موقع نہیں ملا، کہنے لگے: میرے پاس ہندوستان و پاکستان میں چھپنے والے اکثر دینی رسائل آتے ہیں، اور لوگ خود اپنی محبت میں بھیجتے ہیں، میں دیکھتا ہوں کہ اکثر رسائل میں آپ کا مضمون موجود ہوتا ہے، اور مضمون بھی مرتب مدلل ہوتا ہے، اتنا سارا لکھنے کا آپ کو کیسے موقع مل جاتا ہے؟ اور پھر

کتابیں اس کے علاوہ ہیں، میں نے کہا: مضامین اکثر تازہ نہیں ہوتے؛ بلکہ ایک رسالہ سے کئی کئی رسالوں میں نقل کیا جاتا ہے،اس سے آپ کوایسا خیال ہوا ہوگا، پھر کہنے لگے: میں روزانہ اوسطاً بیس صفحات لکھنے کی کوشش کرتا ہوں، میں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ نے آپ کے اوقات میں برکت رکھی ہے۔

اس حقیر کے ساتھ شفقت اور حسن ظن کا معاملہ رکھتے تھے، میں نے اپنی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' کے پانچویں جلد پر پیش لفظ لکھنے کی خواہش ظاہر کی، انھوں نے خوشی کے ساتھ لکھا، اس میں ایک موضوع اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا، جو لوگ اعضاء کی پیوند کاری کو منع کرتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اس میں انسان کی توہین ہے؛ حالاں کہ انسان کو اشرف المخلوقات قرار دیا گیا ہے، میں نے اس کے جواب میں لکھا تھا کہ اگر اعضاء کی پیوند کاری کو توہین مان بھی لیا جائے تو علاج کے لئے اہانتِ محترم کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اور پھر اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے استدلال کیا تھا جس میں بہ طور علاج ''کتابت قرآن بالنجس'' کی اجازت دی گئی ہے، مفتی صاحبؒ نے پیش لفظ میں لکھا کہ کتاب میں ایک مسئلہ کے سوا سارے مسائل درست ہیں، پھر جب ملاقات ہوئی تو فرمایا: میں نے جو پیش لفظ میں یہ جملہ لکھا تھا، اس سے یہی مسئلہ مراد تھا، اور ایک خاص گروہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ وہ ایسی جزئیات کو فقہ حنفی کو بدنام کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں؛ اس لئے فقہاء کی تمام نقول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، آپ اس کا برا نہ مانئے گا؛ چنانچہ زیر طبع نظر ثانی شدہ ایڈیشن میں میں نے اس مسئلہ کو نکال دیا ہے۔

ممبئی میں جمعیت علماء کا فقہی اجتماع تھا، وہاں حج سے متعلق ایک اہم مسئلہ زیر بحث تھا، میں پہلے دن نہ آسکا، دوسرے دن حاضر ہوا، بعض دوستوں نے بتایا کہ تمہارے غائبانہ میں مفتی صاحبؒ نے تمہارے لئے ''دیدہ ور فقیہ'' کا لفظ استعمال کیا، اگرچہ یہ ان کا حُسن ظن تھا؛ لیکن میرے لئے یقیناً بہت ہی قابل مسرت بات تھی، کبھی کبھی فون پر بھی گفتگو ہو جاتی تھی، ایک بار میں نے دریافت کیا کہ ''ہدایت القرآن'' کا کام کہاں تک پہنچا؟ کہنے لگے: آج کل میں سب سے زیادہ اسی کام پر متوجہ ہوں اور دیکھئے میرے سامنے آپ کی ''آسان تفسیر قرآن مجید'' رکھی ہوئی ہے، میں اس سے بھی مراجعت کرتا رہتا ہوں، ایک بار برصغیر کے ایک بڑے اور معروف عالم کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ وہ اچھا لکھتے ہیں؛ لیکن آپ کی زبان ان سے بھی زیادہ خوبصورت اور سلیس ہوتی ہے، ایک خاص مسئلہ کے سلسلہ میں بنارس کا ایک وفد مجھ سے وقت لے کر حیدرآباد پہنچا، مجھے یہ وعدہ یاد نہیں رہا اور کوئی ضروری سفر درپیش ہو گیا، جس کی وجہ سے میں چلا گیا، وہ صاحب ایک پورا وفد لے کر اور اتنا لمبا سفر کر کے یہاں پہنچے، تو مجھے موجود نہ پا کر بہت ناراض ہوئے، اور ظاہر ہے کہ ان کی ناراضگی حق بجانب بھی تھی، وہ یہاں سے دیو بند گئے، دیو بند میں جن حضرات سے ملے، ان میں مفتی صاحبؒ بھی تھے، پھر بنارس پہنچ کر فون کیا اور کہا کہ مفتی صاحبؒ نے کہا کہ اس مسئلہ کو

مولانا خالد سیف اللہ صاحب ہی حل کر سکتے ہیں، آپ ان سے ملاقات کریں؛ حالاں کہ ہم لوگوں نے ان سے آپ کے یہاں جانے اور واپس ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا، یہ مفتی صاحبؒ کی شفقت ومحبت تھی کہ وہ مجھ جیسے کوتاہ علم کی حاضرانہ ہی نہیں غائبانہ بھی عزت افزائی کیا کرتے تھے۔

معہد میں مفتی صاحبؒ کے ایک شاگرد اور صاحبِ تعلق زیر تعلیم تھے، وہ کہنے لگے: میں نے آپ کی کتابوں کے بارے میں مفتی صاحبؒ سے دریافت کیا کہ کیا ان کی کتابیں پڑھی جاسکتی ہیں؟ مفتی صاحبؒ نے فرمایا: ضرور، اور پھر میری تعریف میں ایک ایسا جملہ کہا جسے نقل کرتے ہوئے حیاء آتی ہے۔

مفتی صاحب سے آخری گفتگو سورت میں اس وقت ہوئی، جب میں المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کے ایک فاضل کے اصرار پر ان کے نکاح میں شرکت کے لئے گیا ہوا تھا، میری واپسی کی فلائٹ کا وقت ہو چکا تھا، اس وقت اطلاع ملی کہ مفتی صاحبؒ کے ایک صاحبزادہ کا کل ہی انتقال ہوا ہے، اور مفتی صاحبؒ اس سلسلہ میں سورت ہی میں مقیم ہیں، میری خواہش ہوئی کہ جا کر بالمشافہ تعزیت کی جائے؛ لیکن معلوم ہوا کہ اگر وہاں جاؤں تو فلائٹ نہیں مل سکے گی؛ اس لئے ایئر پورٹ چلا گیا، بالآخر ایئر پورٹ ہی سے تعزیتی فون کیا، مفتی صاحب کو غالباً میرے سورت آنے کی خبر مل چکی تھی، کہنے لگے میں سمجھا تھا کہ میرے یہاں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تشریف لائیں گے؛ لیکن اس وقت میرے سامنے گنگوہ والے مولانا خالد سیف اللہ صاحب بیٹھے ہوئے ہیں، میں نے اپنی مجبوری بتائی کہ مجھے تاخیر سے اور اچانک اطلاع ملی، جب کہ فلائٹ کا وقت بالکل قریب تھا، بہر حال خیر وعافیت پوچھی اور فرمایا کہ ہاں، واقعی یہ آپ کی مجبوری تھی، اس بات پر حیرت ہوئی کہ مفتی صاحب صبر وشکر اور رضاء بہ تقدیر کا پیکر بنے ہوئے تھے، ان کی زبان سے ایک جملہ بھی رنج واندوہ کا نہیں نکلا، بہر حال جہاں وہ علمی فضائل سے آراستہ تھے، وہیں تواضع، چھوٹوں کی حوصلہ افزائی، معاصرین کا اعزاز اور خوش اخلاقی بھی ان کی زندگی کا ایک امتیازی پہلو تھا، جو علماء کے لئے بہترین اُسوہ ہے۔

اللّٰھم اغفر له وارحمه وكثر أمثاله.

• • •